Carlo Illuminati Porcari

GIASONE E LA SIRENA

LA SEDUZIONE DIABOLICA IN DANTE E NELL'EUROPA MEDIEVALE

EDICAMPUS

ROMA, 2014

INDICE

Premessa **6**

PARTE PRIMA. IL PRISMA LESSICALE E LOGICO DELLA SEDUZIONE **9**

1. Comparazione linguistico-letteraria dei concetti di tentare e sedurre **9**

1.1. I lemmi greci 11

1.2. Seduco e tento in latino 15

1.3. Sedurre e tentare in italiano 20

1.4. Due brevi sintesi su sedurre e tentare 24

1.4.1. Due esempi letterari 26

1.5. Guido Montefeltrano: gloria e ignominia di un uomo d'armi 28

2. I concetti accessori di seduzione **39**

2.1. Illecebrae e illecebre 39

2.2. Laqueus e laccio 41

2.3. Retis e Rete. Irretire 48

2.4. Deliciae e delizia 51

2.5. Blanditia e lusinga 56

2.6. Esca 58

3. Sintesi finale **60**

3.1. I tre tempi della seduzione 61

3.2. Il terzo tempo, ossia il laccio del peccato 63

3.3. Il primo tempo, ossia l'attraente esca delle delizie 64

PARTE SECONDA. L'ASTUZIA OSSIA LA DOTE MENTALE DEL MALIGNO **68**

1. La mutazione storica delle idee di astuzia e prudenza **72**

1.1. L'evidenza etica dei Romani in alcuni frammenti testuali 72

1.2. Gli ondeggiamenti semantici italiani 74

2. Storie e teorie antiche su prudenza e astuzia **80**

2.1. L'altro Ulisse: il perfido tessitore d'inganni 80

2.1.1. Rassegna compendiaria degli eventi 80

2.1.2. Gli epiteti virgiliani 82

2.1.3. L'Odisseo dei tragici e di Pindaro: il malvagio eroe dell'inganno 84
2.1.4. Racconti ed epiteti omerici 88
2.1.5. La controversia delle armi nelle "Metamorfosi" 93
2.1.6. L'ambivalente Ulisse di Orazio 94
2.2. L' "Ippia minore", ossia la bontà di Odisseo e il sovvertimento dei concetti morali 96
2.3. Prudenza e giustizia nel De officiis 104
2.4. La grande sintesi antica dell' Etica a Nicomaco 112
2.4.1. Aristoteles latinus e il commento di Tommaso all' "Ethica" 114
2.4.2. La virtù suprema della giustizia 118
2.5. Vestigia dell'etica antica nelle opere filosofiche di Dante 121
3. L'astuzia di Siracide e di Giuditta 127
4. L'astuzia dei cristiani 133
4.1. La prudenza della carne e la sapienza del mondo. Paolo e Giacomo 134
4.2. I Padri 141
4.3. Apostoli astuti come serpenti? 147
5. La difficile sintesi medievale di Tommaso d'Aquino 155
5.1. I poliedrici e antinomici caratteri della prudenza 156
5.2. L'incoerenza virtuosa delle virtù. Il volto falso e peccaminoso della prudenza 162
5.3. La coerenza viziosa dell'astuzia. Quaestio 55 172
5.3.1. Dolus e fraus 175
5.4. Abbozzo di studio su dolus e fraus nei Digesta 178
6. Parole e atti fraudolenti dei dannati di Malebolge 184
6.1. La frode per facta 184
6.2. La frode per verba 185
6.2.1. La frase gnomica 189
6.2.2. Lusinga e calunnia 190
6.2.2.1. La "lingua tertia" 194
6.2.2.2. Il complesso fenomeno dell'ipocrisia 196
6.3. La frode per verba e per facta 198
6.3.1. Simoniaci e barattieri 198
6.4. I due momenti dell'inganno. Il vero e il falso 200
6.5. La problematica identità della vittima. Il danno comune 201

PARTE TERZA. GIASONE E LA SIRENA 206

1. La seduzione come inganno umano o diabolico nella Commedia 206

1.1. Tre testi danteschi e tre modi d'intendere lo sviarsi dell'anima umana 206

1.1.1. "Paradiso" XXII 207

1.1.2. Quinta epistola 208

1.1.3. "Paradiso" V, 7-12 210

1.2. Le autoseduzioni di Agostino e Dante. Le irresistibili illecebre mondane 217

1.3. L'avversario tentatore 228

1.4. Inferno XVIII. Le contraddizioni lessicali dei commenti antichi 236

1.5. Esempi umani della seduzione diabolica 246

2. Giasone e la sirena 256

2.1. Giasone 256

2.1.2. Le fonti latine della figura letteraria di Giasone 262

2.1.2.1. "Argonautica" II di Valerio Flacco 262

2.1.2.2. "Thebais" V di Papinio Stazio 264

2.1.2.3. "Heroides" VI di Ovidio 265

2.1.2.4. "Metamorphoses" VII e "Heroides" XII di Ovidio 269

2.1.3. Ancora sui commenti antichi 277

2.2. La sirena 282

2.2.1. I miti antichi 282

2.2.2. La metamorfosi storica delle Sirene: dalla donna uccello alla donna pesce 290

2.2.3. Fonti scritturali ed enciclopediche 293

2.2.3.1. L'Isaia 13,22 della Vulgata 293

2.2.3.2. "Chronicon" ed "Etymologiae" 294

2.2.3.3. Il "Bestiario latino" 295

2.2.4. Riferimenti boeziani e danteschi **li sposto qui?*** 295

2.2.5. "Purgatorio" XIX 298

3. Gerione e il Tentatore 304

3.1. Il volto di Gerione 304

3.1.1. Le polisemie della corda e di Gerione 312

3.1.1.1. Nardi 313

3.1.1.2. Mercuri 320

3.1.2. Il “laqueus diaboli” 326
3.1.3. Sulla forma corporea di Gerione 329
3.1.3.1. Le fonti greco latine e del triforme Gerione 330
3.2. Le vergini sciocche di Matteo e della cattedrale di Strasburgo 334

APPENDICI 340
I. Le “scelerate mulieres” di Pietro Alighieri 341
II. Il duplice Fotino 345

OPERE CITATE 348
Fonti 348
Commenti danteschi dei secoli xiv, xv, xvi 360
Letteratura 362
Dizionari – Lexica 367

Premessa

In origine questo libro era un capitolo di una ricerca intitolata *Il corpo del Diavolo e l'anima del cristiano*, di cui doveva essere, nell'ingenuo progetto dell'autore, la parte più semplice e finale. Ma studiando l'argomento, esso si è svelato sempre più complesso, perfino nei significati di alcune parole, che hanno sensi odierni del tutto diversi, se non opposti, rispetto ai passati.

Ambedue i saggi limitano, per usare un eufemismo, perimetro e periodo d'indagine alla *Commedia* dantesca e alla tradizione medievale europea, pur con frequenti comparazioni con le fonti classiche, scritturali e patristiche, senza le quali quella tradizione non potrebbe essere sorta.

Ma mentre il precedente saggio è dedicato, appunto, al corpo e alle metamorfosi del diavolo, questo, invece, vuole entrare nell'esame dei suoi unitari comportamenti, ma anche della sua indole, del suo carattere e persino dei suoi sentimenti, come l'invidia per l'uomo, immaginata da Gregorio di Nissa, oppure la tristezza e la paura del povero tentatore sconfitto e umiliato da sant'Antonio.[1]

La mia ipotesi è che quest'obiettivo vada a coincidere coll'aspetto dominante del Maligno come seduttore, quale che sia il significato che dovremo dare alla parola.

E quindi il libro è l'esame, in gesti separati ma complementari, dei suoi concreti *mores passionesque* e degli astratti concetti concernenti la seduzione e i suoi accessori e sinonimi, per come appaiono in Dante e in parte della cultura religiosa e letteraria che lo aveva preceduto.

Per essere più chiari, in primo luogo affrontiamo, in modo analitico e comparativo, le facce semantiche della seduzione, in due rassegne insieme intrecciate: l'una lessicale e l'altra legata a quegli esempi letterari e biblici, che possono rendere più chiaro e coerente il suo vocabolario, tanto usuale quanto abusato, tanto variegato quanto labirintico (Parte prima).

In seguito, c'è uno studio dell'astuzia, ossia l'opposto della prudenza, come dote intellettuale perversa che sceglie e guida le azioni del malvagio. Essa è composta principalmente dall'esame di quel concetto in tre libri teorici di grande influenza per la cultura medievale e per

[1] Per il primo riferimento cfr. Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, VI (PG col. 28 D – 29B). Per il secondo, Athanasius, *Vita Antonii* IV (Bartelink p. 130 A-B).

l'opera di Dante: l'*Ethica nicomachea* di Aristotele, il *De officiis* di Cicerone e la parte morale della *Summa theologiae* di Tommaso; mentre, dunque, la prima parte chiarisce l'aspetto lessicale dell'indagine, questa ha la mira di investigarne i caratteri filosofici. Questa Parte seconda è chiusa da uno studio sulle azioni e i discorsi fraudolenti nelle Malebolge dantesche.

Infine, il carattere narrativo della materia si fa più forte e ampio con l'esame di esemplari passi danteschi, per la cui intelligenza mi avvalgo soprattutto dei commenti antichi. Quest'antologia testuale diviene ancor più specifica con lo studio delle due figure mitiche di Giasone e della sirena, durante il quale ai riferimenti danteschi associamo altri alle fonti antiche (Parte terza).

Do, infine, una lettura plurale della figura dantesca di Gerione, nonché del *Tentateur et les vierges folles* di Notre-Dame a Strasburgo, in cui s'interpreta la parabola evangelica di Matteo (capitolo finale).

È raro che un libro mantenga le promesse del titolo, e così non sarebbe davvero possibile condurre l'indagine per uno spazio e un tempo storici tanto vasti come quelli dell'Europa medievale. L'espressione vuole significare soltanto che questo è l'ambito culturale in cui si iscrive la ricerca.

Il metodo seguito specie nella prima parte è quello dell'analisi e della comparazione tra letterature e linguaggi diversi: dal greco neotestamentario al latino classico; da quello ecclesiastico al volgare italiano del XIV secolo, in modo da comprendere la storia semantica di queste parole e da fissare ipotesi verisimili sul loro valore al tempo di Dante.

Riguardo gli esempi letterari, ho voluto evitare, sia nella citazione sia nel riassunto del contesto narrativo o drammatico, che brevità e concisione potessero generare equivoci, da un canto, e, dall'altro canto, trasformare ogni citazione in un mero e molesto ostacolo nella lettura. Tutt'al contrario, non ho voluto resistere alla tentazione di farmi fuorviare dalle delizie di opere memorabili, e mi è piaciuto indugiare sui libri di questa costellazione letteraria. Se poi avessi superato il limite del gusto, pregherei il lettore di essermi clemente.

Ancora, non solo ho accostato ai passi citati le traduzioni italiane (per esteso o in forma di parafrasi), ma ho anche tradotto direttamente quelli latini o spiegato i versi italiani.

Non già che mirassi alla riscrittura perfetta del Menard borgesiano. Piuttosto ritengo che ogni traduzione mostri una visione esegetica ed ermeneutica della fonte e sia perciò una forma e un grado dell'interpretazione e del commento; che questa resti limpida e perspicua dipende dall'onestà e dalla perizia di chi la scrive, qualità che sembrerebbero necessarie pure alla vita dei

consorzi civili. Dove, invece, propongo traduzioni altrui, è perché le stimo con Pangloss le migliori possibili.

E poiché nessuno indovina chi leggerà il suo libro, ho cercato un'inverosimile via intermedia che fosse prodiga di spiegazioni, pur inutili allo studioso, e di analisi e commenti, pur noiosi al lettore non specialista. Mi auguro che ognuno, tralasciando la lettura di quella pagina, paragrafo o capitolo che sia, possa trovare l'itinerario più congeniale.

Non sarebbe onesto, infine, chiudere questa premessa senza una parola su un implicito equivoco. Esso è insito nell'espressione "seduzione diabolica", che potrebbe creare l'illusione sia per il nome sia per l'attributo di uno scenario romanzesco, secondo recenti successi narrativi. Ma tale attesa resterebbe delusa da quello che resta un semplice studio storico e critico.

È pur vero, tuttavia, che l'Avversario dell'uomo nelle Scritture e nelle visioni cristiane è anche la personificazione e l'interprete simbolico del lato malvagio dell'anima umana, sicché osservarne le facce evidenti e le pieghe nascoste è, almeno per l'autore, fonte di potente fascino e di conoscenza morale.

AVVERTENZE DI STILE O DI FORMATO GRAFICO

Sono state seguite prevalentemente le regole di stile della MLA (*MLA Handbook for Writers of Research Papers*. 7° ed. New York: Modern Language Association of America, 2009), con tre principali differenze.

Le citazioni, se incorporate nel testo, sono indicate con le virgolette uncinate, o caporali, e non quelle alte, o inglesi, a meno che non si tratti delle traduzioni seguenti i testi citati. Se, invece, esse interrompono la riga con un a capo, subiscono una diminuzione del carattere di due punti.

Nelle voci bibliogafiche delle opere citate ho adottato abbreviazioni quasi sempre compatibili piuttosto con la lingua latina che con l'inglese. Sicché "ed." è stato mantenuto perché deriva da *edo* latino; ma invece di "vol." per *volume* ho adottato "tom." per il latino *tomus* derivato dal greco.

PARTE PRIMA.

IL PRISMA LESSICALE E LOGICO DELLA SEDUZIONE

1. Comparazione linguistico-letteraria dei concetti di tentare e sedurre

Nella prima bolgia sono puniti coloro i quali ingannando una donne l'abbiano persuasa e sviata all'incontro erotico; secondo che ne abbiano beneficiato altri o essi stessi sono puniti in due diverse schiere, che si muovono in direzione opposta ma subiscono identica pena: d'essere incessantemente battuti e frustati dai diavoli che li seguono:

> Di qua, di là, su per lo sasso tetro
> vidi demon cornuti con gran ferze,
> che li battien crudelmente di retro.
> Ahi come facean lor levar le berze
> a le prime percosse! già nessuno
> le seconde aspettava né le terze. (*Inf.* XVIII, 34-9).

La scena è rappresentata da un disegno di Sandro Botticelli, unico a essere interamente colorato tra quelli dedicati al poema, impressionante per le rappresentazioni corporee di cinque diavoli, che sarà inserito a suo luogo nella Parte terza del libro.

Ora, mentre i dannati della prima schiera son chiamati "ruffiani" (*Inferno* XI, 60; XVIII, 66), quelli della seconda non sono affatto denominati da Dante né qui né altrove. I commentatori moderni, al contrario di quelli antichi, li definiscono "seduttori", ma questo lemma, come gli altri della sua famiglia lessicale, aveva al tempo di Dante significati del tutto diverso. In veloce accenno, possiamo dire che "sedurre" oscillava tra un più rigoroso significato ecclesiastico, a indicare il complesso atto tentatore del diavolo, e un altro significante genericamente l'atto

fraudolento del raggiro mirante a ottenere un vantaggio a danno altrui.

Ammessa come vera tale ipotesi lessicale, questo secondo senso non si limita soltanto ai "seduttori", ma si estende a tutto l'insieme dei peccati di frode puniti nell'ottavo cerchio, nonché almeno a parte di quelli di tradimento, puniti nel nono ed ultimo cerchio. L'azione seduttiva, dunque, assume un rilievo sostanziale per la classificazione e la dinamica dei peccati di malizia, che, com'è noto, sono i peggiori moralmente; e sono puniti nella parte più bassa della voragine infernale. Tali peccati, inoltre, sono narrati, con le pene e le storie dei loro autori, lungo una somma di diciassette canti, a cui dobbiamo aggiungere il canto numero XVII, col racconto dell'aerea discesa verso Malebolge, in groppa a Gerione, mostro eponimo della frode.

Sono questi i motivi che ci spingono a iniziare con l'esame lessicale e letterario di alcune parole legate ai significati antichi e medievali dell'atto seduttivo e tentatore, onde acquisire quella chiarezza e penetrazione concettuale che ci permetta prima di non confonderci in quella sorta di labirinto semantico della nomenclatura oggetto dell'indagine, poi di andare a un esame dei peccati di frode e di alcune figure esemplari del poema dantesco. Con metodo ci siamo avvalsi delle definizioni che i più autorevoli strumenti lessicologici hanno elaborato riguardo i lemmi che riteniamo più importanti, ponendo pure attenzione alle modifiche sorte nel corso del tempo. Come abbiamo detto nella Premessa, le definizioni astratte saranno illustrate da esempi letterari o scritturali.

Le tentazioni di Cristo narrate dai Vangeli sinottici sono il testo fondativo del diabolico compito della seduzione, già discusso in altri nostri saggi. Il racconto di Marco 1,12-13 è assai compendiario, quelli di Matteo 4,1-11 e di Luca 4,1-13 sono ampi e quasi identici, se non fosse che l'ordine della seconda e terza tentazione è, alquanto illogicamente, invertito da Luca.

Seguendo Matteo, dunque, dapprima il diavolo tenta Gesù sfidandolo a mostrare il proprio potere sovrannaturale col trasformare pietre in pane ed essere salvato dagli angeli. Infine lo adesca con la promessa di un immenso potere terreno, a patto che Gesù sia pronto ad adorarlo: «gli mostrò tutti i regni del mondo con la loro gloria e gli disse: "Tutte queste cose io ti darò, se, prostrandoti, mi adorerai"». (Mt 4,8-9; Nestle & Aland p. 7).

L'antico commentatore dell'*Inferno* Guido da Pisa, nell'esposizione letterale del XVI canto, classifica quest'azione tentatrice del diavolo secondo i peccati di gola, avarizia e superbia, ma non di lussuria:

> secundum sententiam magnorum doctorum, quidam demones, memores antique nobilitatis, non tentant hominem de luxuria. Cuius signum est quod Lucifer in deserto de solis tribus vitiis tentavit Christum: de

gula, scilicet, avaritia, et superbia; de luxuria vero non. (Cioffari p. 301).[2]

Secondo l'opinione di grandi dotti, i demòni, memori della pristina nobiltà, non tentano gli uomini sulla lussuria. Ne è prova che Lucifero tentò Cristo nel deserto solo su tre vizi: la gola, appunto, l'avidità e la superbia, ma non sulla lussuria.

Non possiamo iniziare qui l'esegesi dei versetti di Matteo, e neanche vederne i fitti riferimenti scritturali, né forse ci sarebbe utile. Basti dire che delle tre tentazioni quella che più si avvicina al tema che stiamo per trattare è la terza; non tanto per la condizione posta dal Tentatore: una sorta di baratto o di patto, quanto e soprattutto per l'adescamento con il mezzo di un bene terreno, qui il potere su tutti i regni del mondo.

Possiamo ora specificare meglio i nostri obiettivi, nostro interesse è di fare chiarezza sul nucleo terminologico e concettuale della seduzione diabolica, in modo da disegnare i lineamenti del suo dedaleo vocabolario. Dapprima avremo la mira di osservare in esame analitico le modificazioni semantiche che le parole di questa nomenclatura hanno subito nel corso del tempo, a partire dal loro etimo latino, ove perspicuo e significativo. Tenteremo, poi, d'ipotizzarne alcuni quadri sintetici, via via più complessi e opinabili, specie alla fine del secondo capitolo. Durante l'una e l'altra argomentazione, analitica o sintetica che sia, faremo più concreti ragionamenti e definizioni lessicali, associandovi alcuni esempi testuali di *auctores* latini o italiani, fino al limite del XVI secolo.

Iniziamo dalle parole "tentare" e "sedurre" (coi sostantivi derivati), di cui esamineremo anche gli equivalenti greci, per la loro rilevanza scritturale. Vi aggiungeremo il termine latino-romanzo di "illecebra", quasi sinonimo di "tentazione".

Nel secondo articolo, passeremo, quindi, ai concetti accessori di "laccio"; di "irretire" ed "esca"; di "lusinga" e della sorprendente "delizie", con l'obiettivo di capire la logica degli eventi attraverso l'esame delle parole che in latino e italiano servono a esprimerli. Indoviniamo, per così dire, che affondando le mani nelle radici delle parole si possa comprendere meglio la terra concettuale da cui sono sorte.

1.1. I lemmi greci

La prima parola sia, dunque, ὁ πειράζων, *tentator* "il tentatore", con cui Matteo 4,3 definisce Satana. Cercheremo di stabilire anche se, e in quale misura, essa sia complementare oppure si-

[2] Forse Guido non aveva letto la *Vita Antonii*. Nella grafia medievale il dittongo non è usato.

nonima di ὁ πλανῶν, "chi seduce, inganna", di Apocalisse 12,9.

Liddel & Scott definisce πειράζων "the Tempter" 'il Tentatore', dove la maiuscola segna evidentemente il diavolo. È participio presente sostantivato di πειράζω, verbo di uso alquanto limitato tra i classici, se non esclusivamente cristiano, tra i cui significati Liddell scrive "try, tempt a person" 'mettere alla prova alcuno', ma anche "in bad sense, seek to seduce, tempt" 'in senso negativo, cercare di sedurre, tentare' (p. 1354). E Stephanus: «Tento, solicitando ad aliquod scelus: quod peculiariter Diabolo tribuitur, unde et ὁ πειράζων nominatur.» "Tento, istigando a qualche delitto, ciò che si attribuisce peculiarmete al Diavolo onde è chiamato anche ὁ πειράζων". (tom. 6, p. 669 D).[3]

Nella prima lettera ai Tessalonicesi, Paolo assume la tentazione verso non il Signore, ma i fedeli; egli esprime tutta la sua apprensione per la fede dei suoi interlocutori: se il Tentatore li avesse tentati, ogni progresso morale sarebbe stato vanificato, dove la ripetizione della radice in figura etimologica tra verbo e soggetto (ἐπείρασεν, πειράζων; *temptaverit*, *is qui temptat*) sottolinea il pericolo che essi rappresentano:

> διὰ τοῦτο κἀγὼ μηκέτι στέγων ἔπεμψα εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν, μή πως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν. (1Ts 3,5; N&A p. 534).
>
> Propterea et ego amplius non sustinens misi ad cognoscendam fidem vestram ne forte temptaverit vos is qui temptat et inanis fiat labor noster. (Fillion p. 1099).

Ma, in effetti, questi vocaboli, pur così interni alla sostanza stessa del diavolo, hanno origine e percorso semantici affatto neutri, quasi innocenti e anzi positivi, durante il periodo classico. Il lessicografo Chantraine, infatti, prende il suo etimo da πεῖρα "prova, tentativo, esperienza di" (da cui i verbi πειράω e πειράομαι "provare, sperimentare qualcosa", "fare prova di qualcuno"). E lo riconduce all'ampia radice **per-*, avanzando l'ipotesi che il concetto originario sia "aller de l'avant, pénétrer dans" 'andare avanti, penetrare in'. Oltre il greco, egli evoca il latino *periculum*, che come primo significato ha, appunto, "prova, tentativo" e solo come secondo "pericolo" (OLD tom. 2, p. 1341-1342)[4], da cui derivano anche *peritus* "esperto" ed *experior* "fare l'esperienza" (Chantraine p. 870).

---

[3] Questi significati sono confermati da Seesemann sotto la voce πεῖρα nelle pagine dedicate a πειράζω nell'antichità (col. 1415) e nel NT (col. 1427-54).

[4] Si noti che il limite temporale scelto dall'OLD si ferma al 200 AD. Per questo motivo per le accezioni tardo antiche e medievali abbiamo spesso preferito il Lewis.

Anche πειράζω parte dai significati neutri di "provare, tento di fare". Ma poi passa a "metto alla prova qualcuno", per esempio quando i Farisei mettono alla prova Gesù nel racconto dei Sinottici (Mt 22,35; Lc 10,25). Il senso riferito a Satana e nettamente negativo di "cerco di sedurre, tentare", ricorre in 1Corinzi 7,5 e nell'*incipit* di questo capitolo di Matteo (4,1), che narra come Gesù fu portato nel deserto, per essere tentato dal diavolo, prima che iniziasse la sua vita pubblica:

> Τότε [ὁ] Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου. (Mt 4,1; N&A p. 6).
>
> Tunc Iesus ductus est in desertum ab Spiritu ut temptaretur a diabolo. (Fillion p. 1099)

Da qui deriva, appunto, il nome πειράζων. Il verbo, tuttavia, trova un uso straordinario, e quasi opposto rispetto alla tentazione diabolica, in Giacomo 1,13, su cui torneremo sotto, in un paragrafo dedicato alle *Confessiones* agostiniane.

Πλανῶν è forma grammaticale identica al nome precedente: deriva dal complesso e diffuso verbo πλανάω che significa prima "lead astray" 'condurre fuori rotta', mentre la forma passiva assume il valore mediale di "vagare, andar errando" (da qui *pianeti*). Per una più vasta visione simbolica aggiungiamo, infine, che il Liddell riporta anche "girovagare come in un labirinto" (p. 1411).[5]

A questi sensi dinamici s'aggiungono i traslati morali: l'attivo, di "mislead, deceive" 'fuorviare, ingannare' (che, come argomenteremo *infra*, sono in relazione metonimica di causa del senso principale, o meglio di mezzo per l'effetto); il mediale, di "m'inganno, erro".

In modo simmetrico, il nome πλάνη significa "wandering" 'il vagare'. Ma prende il valore traslato e negativo di "deceit, imposture" 'inganno, frode'. L'etimologia per Chantraine resta oscura (p. 909-10).

Quindi, il sostantivato ὁ πλανῶν si distende su due gesti; il primo è il senso proprio: "colui che fuorvia" — come nella citata perifrasi di Satana «ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην» "qui seducit universum orbem" di Apocalisse 12,9, ossia, secondo il senso ecclesiastico, "colui che seduce, che conduce fuori della via giusta", comunque una via allegorica e ultraterrena. Il secondo è quello traslato: "colui che trae in errore ed inganna".

Riuniamo, ora, i vari significati per un primo confronto sintetico. Vorrei insistere che

---

[5] Vedi anche Stephanus tom. 6, p. 1148C-1149.

questo secondo e traslato significato non è affatto identico al primo e proprio, ma ne è, piuttosto, il necessario antefatto, quasi nella relazione metonimica di mezzo o di azione intermedia. Per convincere alcuno, infatti, ad andare fuori della giusta via, ovvero ad agire per il proprio invisibile danno futuro, il seduttore deve riuscire in un doppio inganno: da un lato, simulando i falsi vantaggi di quella scelta per la vittima, e dall'altro lato, dissimulando il vero effetto nefasto e il proprio maligno scopo.

Dopo aver separato logicamente i due sensi eletti di πλανάω, non possiamo non incrociarli coi due di πειράζω "tentare" e "sedurre". Se, dunque, disponiamo i loro significati secondo una simmetria speculare troviamo al centro il comune senso "sedurre", col valore di "sviare" o "traviare", e ai due estremi "tentare" e "ingannare". Tuttavia, come già è evidente e dimostreremo dopo, la tentazione di cui stiamo studiando i segni e i sensi non si dà senza inganno, talché i due verbi e due participi greci non solo condividono il concetto sovrano della nostra indagine (*sedurre*), ma anche tendono a una tale concentrazione semantica da illustrarci insieme l'essenza del "Tentatore" e della "seduzione" come identità e gesti maligni o diabolici per eccellenza, perché hanno il *sedurre*, lo "sviare" cioè, come scopo, e l'*ingannare*, o piuttosto il "tentare ingannando" come mezzo.

Herbert Braun — che scrisse, con finezza pari a dottrina, la voce πλανάω per il ThWNT — ci persuade che nei Settanta il verbo non è mai associato a διάβολος «auch dort, wo dieser in späten Texten (Sap 2,24) begegnet» "Anche lì dove questo termine s'incontra in testi tardi [ossia già influenzati dall'incipiente visione dualistica]", segno di una prospettiva priva d'ogni dualismo metafisico (ThWNT tom. 6, p. 237. GLNT tom. 10, col. 508). Tuttavia, in una variante greca del versetto 11,16, nel tardo e apocrifo libro di Siracide (sul quale torneremo nel prossimo capitolo), egli indica un binomio sinistro, quello tra πλάνη "sviamento" (ma anche "illusione" ed "errore") e σκότος "tenebra", che è già presagio del dualismo tra tenebre e luce, tra male e verità, coppie antitetiche in cui le prime parole sono, per così dire, epifania di Satana; le seconde, del Cristo. Tale dualismo è il segno del quarto Vangelo e della prima lettera di Giovanni. Oseremmo dire, con sintesi ardita, che il gesto logico di Giovanni è nell'aggregare e opporre questi due gruppi semantici: tenebre, falsità, inganno, sviamento, morte, a un canto; le loro reciproche antitesi, all'altro.[6]

---

[6] Sul tema vedi il capitolo "L'ombra di Agostino e le tenebre giovannee", nel saggio di chi scrive *Il corpo del diavolo e l'anima del cristiano*; Illuminati p. 85-86.

1.2. Seduco *e* tento *in latino*

Compiuta l'analisi degli epiteti greci del diavolo come tentatore e seduttore, dedichiamoci a studiare le affini parole latine e italiane, le quali significano l'atto e il concetto più che l'agente.

A prima vista, la questione lessicale del latino *seduco* sembra piuttosto semplice e priva di ambiguità. Il significato classico, di valore neutro, è "condurre da parte, via o lontano". Su questo concordano col Forcellini, «seduco est seorsum ab aliis duco, quasi de re aliqua locuturus»[7], (tom. 4, p. 289) sia l'OLD — "To draw (a person) aside [...] To move away" (p. 1726) — sia il Lewis (p. 1660), mentre "separare", che ne è metonimicamente l'effetto, è testimoniato, prevalentemente ma non solo, da testi poetici.

Di quest'ultimo significato offriamo due esempi testuali: il primo virgiliano, in cui *seduco* esprime la separazione dell'anima dal corpo, e sarà imitato tre secoli dopo dal cristiano Lattanzio. L'altro di Seneca, in cui il senso "separare", "allontanare" conduce la frase ad esiti incompatibili con la semantica rivelata di Satana.

Nell'*epyllion* di Didone, dopo che il *pius* e *perfidus* Enea si è mostrato risoluto a partire verso i lidi italiani del suo destino, la regina di Cartagine, umiliata e dolente per l'abbandono, pronuncia queste parole con cui minaccia di seguirlo prima colle sinistre fiamme della sua pira (se quest'interpretazione serviana è sostenibile), poi e in ogni luogo colla sua ombra, quando la fredda morte avrà separato, *seduxerit*, le membra corporee dall'anima:

> sequar atris ignibus absens
> et, cum frigida mors anima seduxerit artus,
> omnibus umbra locis adero. (*Aeneis* IV, 384-386; Conte p. 109).

È un piccolo mosaico di squisita fattura, ordito di contrasti, analogie e sinonimi, le cui parole riassumono tutto il tragico epilogo della storia, con dominanti tinte cupe. Il primo emistichio ha due ossimori in ordine chiastico: l'uno (*sequar/absens*) dice sia l'abbandono, grazie al predicativo del soggetto *absens*, sia la vendetta, grazie al verbo *sequar*; l'altro, cromatico (*atris ignibus*), significa probabilmente la cremazione del corpo; ed è seguito dall'*umbra* dell'anima, la quale cromaticamente concorda sì con l'attributo *atris*, ma è in antitesi con gli *ignes* "fiamme". Queste ultime, poi, sono in contrasto, per la qualità fisica della temperatura, con *frigida*, che invece anticipa la concorde *umbra*.

---

[7] La definizione è seguita da una messe di *exempla* cristiani.

Tutto lo studiato incastro di somiglianze e contrasti fisici, tuttavia, decade in confronto all'incalzante motivo della morte, riflessa nei numerosi tempi e aspetti: la parola medesima esaltata dall'attributo *frigida*, poi le fiamme della pira, l'ombra dell'anima, il verbo del distacco. Nelle parole vibra, quasi eco sinistra, l'insistita allitterazione della *erre*, mentre il periodo è incastonato dai due futuri, sinonimi della minacciata vendetta, con cui inizia e termina: *sequar* e *adero*.

Questa, invece, è la "corporis animaeque seductio" di Lattanzio: «Primam [mortem] sic definimus [...] Mors est corporis animaeque seductio. Secundam vero sic: [...] Mors est animarum pro meritis ad aeterna supplicia damnatio» "Così definiamo la prima morte [...] separazione del corpo e dell'anima. Ma poi definiamo la seconda morte in questo modo: [...] dannazione agli eterni supplizi delle anime per le loro colpe" (*Divin. Inst*. II, 13; PL 6, col. 321A).

Un bel passo della *Consolatio ad Helviam matrem* attrae perché qui sono state le virtù che *seduxerunt*, "hanno separato e distinto" Elvia dalle altre donne, e le impongono, quindi, di non piangere o lamentarsi per la distanza del figlio esiliato. Dall'esilio còrso, perciò, Seneca delinea un senso doppiamente opposto a quello che diverrà dominante col *seduco* cristiano: sia per il soggetto logico, che qui è riflessivo e non esterno, ottimo e non malvagio; sia, e ovviamente, per la dinamica inversa, qui dalla fatua debolezza femminile alla pudicizia e al dominio di sé, come lì sarà dalla giusta via al peccato e alla perdita di sé stessi:

> Non potes itaque ad optinendum dolorem muliebre nomen praetendere, ex quo te virtutes tuae seduxerunt; tantum debes a feminarum lacrimis abesse quantum <a> vitiis.
> *De consolatione ad Helviam matrem*, XV, 5 (Basore, tom. 2, p. 472; Waltz, tom. 3, p. 83).
>
> Non puoi, dunque, per difendere il tuo dolore, avanzare la tua condizione di donna, dalla quale ti hanno separata le tue virtù; tanto devi tenerti lontana dalle lacrime femminili quanto dai difetti.

L'altro significato traslato di *seduco*, quello metaforico, è espresso in modo sostanzialmente concorde dai tre dizionari: «Metaphorice est decipio, illudo, *sedurre*», definisce Forcellini. Gli inglesi traducono coi significati di "to lead astray, mislead, seduce"; che corrispondono a "condurre alla deriva, fuori rotta" e al senso traslato e morale di "sviare, fuorviare", e anche di "ingannare". Ma mentre Lewis classifica quest'uso metaforico come esclusivamente cristiano (B. 2, p. 1660), i primi due vocabolari riportano anche un importante esempio del giurista Ul-

piano.[8]

Ernout e Meillet, pur avari di parole, avanzano un'interessante considerazione su *duco*, comparandolo al francese contemporaneo, per cui il senso "condurre" si unisce a quello di "ingannare": «Dans la langue familiale *ducere* prends le sens de 'tromper', comme les composés *inducere*, *seducere*, *circumducere* (cf. le fr. familier 'mener', 'faire marcher')» (p. 185).

Per mostrare quanto il latino *seduco*, persino la parola in sé, dico, sia fonte di smarrimenti ed inganni semantici, vorremmo ricordare il distico di un'elegia di Properzio: «Nos uxor numquam, numquam seducet amica: / semper amica mihi, semper et uxor eris» (II, vii, 1-2).[9]

Ebbene, due editori francesi traducono *seducet* in modo del tutto diverso: Paganelli con *seduira* (p. 44); Viarre con *séparera* (p. 40); "Noi una sposa mai, mai un'amica potrà sedurmi/separarci: sempre amica mi sarai tu, sempre sposa"; è evidente che traducendo con *sedurre*, necessariamente il *nos* può essere solo un *pluralis modestiae*. Il risultato potrebbe sembrare il medesimo, ma mentre la traduzione di Viarre si attiene a una considerazione intermedia e neutrale dei fatti, quella di Paganelli li conduce sotto l'azione di una malizia altrui, astuta e ingannevole. Ancora: non che gli antichi non avessero concetto della seduzione amorosa, basti leggere *infra* dei "lacci" di Tibullo o di Ovidio; semplicemente non la significavano con la parola per noi principale. A chi scrive sembra, perciò, che l'interpretazione di Paganelli quanto meno sia sostenibile e congruente tanto più tradisca la seduzione lessicale che l'ha ispirata.

Stringiamo, ora, a due brevi sintesi semantiche. Il *seduco* del latino classico ha indubbiamente un carattere dinamico, che si esprime nel "tirare da una parte", "condurre lontano". Ciò tuttavia ha un effetto piuttosto locale e limitato, rispetto ai più ampi spazi e ai più drammatici ed escatologici scenari adombrati prima dal greco πλανάω, (che non a caso conduce alle "stelle erranti", i πλάνητες ἀστέρες, ovvero gli ἄστρα πλανητά di *Timeo* 421b) e poi dal valore eccle-

---

[8] «Si quis volentem retineat, non videtur dolo malo retinere. sed quid si volentem quidem retineat, non tamen sine calliditate circumventum vel seductum vel sollicitatum, neque bona vel probabili ratione hoc facit? recte dicetur dolo malo retinere». (*Digesta Iustiniani* 43.29.3.5, parte del capitolo "De homine libero exhibendo"; Krüger tom. 1, p. 752; Watson tom. 4, p. 616).: "Se qualcuno trattiene una persona libera e consenziente, non si considera che lo faccia con malevolo inganno; ma che cosa pensare se la trattenesse sì consenziente, ma dopo averla scaltramente raggirata, sedotta o istigata senza un buono o lodevole motivo per farlo? Si direbbe giustamente che lo trattiene in modo fraudolento." ^^^***DirRom***

Per la verità, Forcellini, senza citarne le parole, aggiunge due riferimenti testuali classici: «*Quintil.* 7.2.24. *Tac.* 2 *Hist.* 90». In effetti, in *Institutio* VII, 2,24 gli editori moderni registrano in apparato il "me fecisse seductum" del Parisinus lat. 7723, posseduto e annotato da Lorenzo Valla. (Radermacher, ed., tom. 2, p. 23). Per *Historiae* II, 90, invece, le ricerche sono state negative, sebbene il contesto, un discorso autocelebrativo di Velleio al popolo ignorante, sarebbe quanto mai coerente. Né il *Lexicon tacitaneum* né i *Concordantia tacitea* riportano il lemma.

[9] Altri editori collocano il distico ad *explicit* dell'elegia precedente: II, vi, 41-42.

siastico, e quindi europeo, di *sedurre*.

Da una prospettiva più generale, credo si possa sostenere questo, che i due sensi fondamentali di *seduco*, il classico e il cristiano ("tiro da una parte" e "svio"), abbiano una differenza che riecheggia quella tra πειράομαι e πειράζω ("provare" e "indurre in tentazione"): le parole antiche, infatti, hanno il prevalente carattere di *voces mediae*, di sensi neutri, cioè, e non negativi. Inoltre, esse appartengono ad ambito prevalentemente teoretico e non morale; in altri termini, ne va per lo più della conoscenza, non del peccato.[10] Sia concessa una stravaganza cronologica: per affascinante ironia della storia, la vocazione del libertino settecentesco è già iscritta nel destino del seduttore evangelico, mentre resterebbe incomprensibile entro una cornice antropologica antica.

L'esame lessicale del latino *tento*, anche nella grafia *tempto*, non ci ricompensa come la netta polarizzazione dei valori classici e cristiani di *seduco*. Per essere più precisi i due vocabolari inglesi che andiamo citando riportano in modo quasi esclusivo sensi neutri, tra cui "tentare di fare" e "mettere alla prova".[11] Tuttavia, il vecchio Lewis, insieme ad altri significati e senza dargli né evidenza né autonomia, aggiunge tra gli altri valori traslati quelli di "to tempt" 'attrarre, allettare' e "to tamper with" 'trafficare con', 'corrompere' e 'subornare' (B, p.1856).

Il lemma di Forcellini, invece, dà rilievo a questi valori negativi con definizioni specifiche e con prove testuali dello stesso periodo classico. Al numero 5 leggiamo: «*tentare aliquem* est conari in suam sententiam pertrahere et labefactare: fere in malam partem» "tentare qualcuno è provare di attirare [con l'inganno] e piegare verso la propria volontà: quasi sempre verso un partito malvagio". Ancora più netto il secondo significato: «Similiter illicere sed in malam partem, puta ad fidem mutandam, sollicitare ad facinus patrandum, *tentare, sollecitare.*» "In simile significato, adescare con lusinghe verso un'azione malvagia, per esempio a non rispettare la parola data, sollecitare a compiere un delitto" (tom. 4, p. 694, numeri 5 e 6).

Dei numerosi esempi scegliamo uno di Cicerone, uno di Giovenale e uno di Tacito. Nell'orazione *Pro Cluentio*, Marco Tullio, ha a che fare con una storia romanzesca, fosca di eccessi e delitti svoltasi a Larino, nelle terre dei Frentani, oggi in Molise (Graesse tom. 2, p.

---

[10] Confronta Braun ThWNT tom. 6, p. 232. GLNT tom. 10, col. 492-3.

[11] OLD tom. 2, p. 1915-1916, riporta anche, al 9° significato: «To make an attempt on (by military force) try to get possession or mastery of» con questo esempio cesariano: «scalis et classe moenia oppidi tentans», *De bello civili* III, 40, 1. E questo: «To make an attemt on the life of», con un adeguato passo svetoniano sui tentativi di Nerone di uccidere la madre Agrippina: « cum [matrem] ter veneno temptasset» (*Nero* XXXIV, 2).

350). Vediamo. La madre di Aulo Cluenzio Àbito, certa Sassia, aveva strappato alla figlia il marito, Aurio Melino, e l'aveva sposato in seconde nozze. Questi, però, fu ucciso, e lei si sposò proprio col suo assassino, Stazio Abbio Oppianico, che Boyancé, nell'introduzione alla sua edizione, definisce "vrai Barbe-Bleu italien" (p. 9). E in effetti Oppianico aveva già avuto quattro mogli e fatto assassinare un cognato e forse la prima suocera. Tornato vincitore come sillano al suo paese, usò il nuovo potere politico per mettere a morte i propri nemici privati e in specie quell'Auro Melino, suo accusatore dei precedenti assassini.

Bene, l'Arpinate, nel patrocinare la causa del suo cliente accusato dell'omicidio del patrigno Oppianico, demolisce la figura di quest'ultimo attribuendogli dieci assassinii[12] e una serie di delitti, che nessuno osa ora negare come prima affermare. Tra questi di aver corrotto i giudici di un processo:

> Quis tum auderet dicere nocentem condemnatum esse Oppianicum? Quis nunc audet negare? Quis tum posset arguere ab Oppianico temptatum esse iudicium pecunia? Quis id hoc tempore infitiari potest? (*Pro Cluentio,* XXX, 80; Boyancé p. 107).
>
> Chi allora avrebbe mai osato dire che Oppianico fosse stato condannato come colpevole? Chi oggi osa negarlo? Chi allora si sarebbe mai avventurato a sostenere che Oppianico avesse corrotto la giuria col denaro? Ma ai nostri giorni, chi mai potrebbe confutarlo?

Nella X satira, Giovenale si chiede perché gli uomini si ostinino a chiedere agli dèi quei beni e vantaggi (come ricchezza, potere, lunga vita) che, in verità, inducono lutti e dolori. Si implora bellezza per il proprio figlio, ma proprio questa lo farà oggetto di desideri così turpi e violenti che i più spregiudicati tenteranno di corrompere gli stessi genitori del bel ragazzo: «nam prodiga corruptoris / improbitas ipsos audet temptare parentes: / tanta in muneribus fiducia» "La prodiga malvagità del corruttore arriverà a tentare persino i genitori, tanto nel denaro si pone fiducia" (*Satura* X, 304-306; Labriolle & Villeneuve p. 135).

Infine, per la seconda e peggiore accezione ("adescare con lusinghe verso un'azione malvagia"), quest'esempio politico-militare di Tacito. Cecina, uno spregiudicato generale del partito di Vitellio, sceso in Italia e avvicinatosi a Piacenza, presidiata dagli Otoniani, tentò di corromperne la lealtà con lusinghe e promesse. E mentre anche gli altri miravano con gli stessi mezzi al medesimo, invertito scopo, tutti abusavano delle parole di "pace" e "concordia", che

---

[12] Il macabro conto è stato fatto, ovviamente sull'unica fonte dell'orazione, da Grose Hodge, p. 214-5.

quanto più erano belle in apparenza tanto meno mantenevano un senso reale. Fallita ogni tentazione, Cecina si sfilò la maschera dell'uomo di pace e si dedicò all'assedio nel modo più crudele:

> Caecina Padum transgressus, temptata Othonianorum fide per conloquium et promissa, isdem petitus, postquam pax et concordia speciosis et inritis nominibus iactata sunt, consilia curasque in obpugnationem Placentiae magno terrore vertit[13] (*Historiae* II, 20; Heubner p. 62).

I tre esempi, pur diversi tanto per generi letterari quanto per materia trattata, hanno alcuni caratteri comuni: sono la prova, riuscita o meno, di indurre qualcuno a un'azione delittuosa e disonorevole, ossia tradire la propria professione di giudice verso la *res publica*, o la funzione di genitore verso il figlio, o la fedeltà verso l'imperatore; in tutti e tre, poi, si usa il mezzo dell'allettamento, prevalentemente pecuniario; in tutti il soggetto agente la tentazione è un individuo spregevole agli occhi dell'autore: un efferato pluriomicida e corruttore di giudici; un pederasta che cerca di comprare dai genitori l'efebo desiderato; un soldato ipocrita, sanguinario e traditore recidivo, che dopo aver partecipato in prima fila alla sollevazione di Vitellio contro Otone, lo tradirà per Vespasiano.

Ebbene, il verbo che intreccia l'ordito di questi pessimi fili con una trama perversa è sempre *tento*. Da questo punto di vista non si notano differenze con l'omologo verbo cristiano. Non c'è bisogno, tuttavia, di dire che la tradizione antica è priva di ogni dimensione escatologica o ultraterrena e soprattutto del soggetto diabolico, contemporaneamente interno ed estraneo al teatro umano dell'ingiustizia e della crudeltà: gli uomini erano ancora non solo interpreti ma pure autori del proprio destino, e la guerra tra la virtù e il vizio accadeva all'interno dell'animo umano, senza intervento dell'Avversario.

1.3. Sedurre e tentare in italiano

Del *sedurre* italiano Battaglia così definisce il primo significato: «Distogliere dal bene e trarre al male [...] indurre all'errore, al peccato; persuadere con lusinghe a compiere azioni malvagie» (tom. 18, p. 444).

Solo al quinto significato troviamo quello oggi dominante: «Convincere, allettare una

[13] Come al solito inesorabile verso i suoi personaggi, Tacito traccia la storia di Cecina in numerosi capitoli e paragrafi dei libri I-III delle *Historiae*.

donna, per lo più con false promesse e lusinghe, al rapporto sessuale; indurla a concedersi» (tom. 18, p. 445), mentre l'esempio più antico è in una lettera di Tiziano scritta nel 1534 da Venezia per Vendramo, l'influente cameriere del cardinale Ippolito de' Medici, a Roma.

È frase gustosa sia per l'ironico avverbio *pocho* sia per lo *hysteron proteron* dei due infiniti, l'uno plebeo l'altro illustre: "La sua Marcholina se fa un pocho foter et sedur et l'è graveda" (*Lettera* 43, Puppi p. 84).

La cattiva nuova del nuovo amante della donna dovrebbe esser riferita dal destinatario a certo Benedetto, all'evidenza Accolti, cardinale di Ravenna, secondo l'editore. Ma, insomma, chi era Marcholina? Si tratta di Isabella, avvenente moglie del geniale stampatore Francesco Marcolini, da cui il soprannome. Nella raffinata cerchia veneziana del grande Cadorino, a cui il marito apparteneva, non sembra godesse fama di grandi virtù muliebri.[14]

Il fatto è che *seduttore* esisteva bensì nel Trecento, ma con significato derivato da *sedurre*, disceso a sua volta dal *seduco* del latino ecclesiastico, come conferma la prima definizione nel lemma di Battaglia: «Che distoglie dal bene e trae al male, che induce all'errore o al peccato con l'inganno o con le lusinghe o enunciando dottrine false» (tom. 18, p. 445). Allo stesso modo, *seduzione* è definita: «Istigazione ad allontanarsi dal bene e a volgersi al male, al vizio o al peccato; persuasione diretta a tale fine. Anche: tentazione» (tom. 18, p. 447).

Per tutta la famiglia di parole, sotto il senso cristiano-medievale, valga quest'esempio dall'*Ameto* di Boccaccio: «Quegli [Adamo], vinta la sua sposa dalle false seduzioni dell'eterno nemico, piacendo a lei il trapassò [il compito assegnato da Dio]». Ovvero questo dal *Commento* di Buti, su cui torneremo nel terzo capitolo: «Seduzione è inducimento del prossimo a mal fare o con veri beni o apparenti» (Giannini tom. 1, p. 477).

Quanto a Dante, daremo qui solo un accenno, per poi tornarvi nel capitolo a lui dedicato. La parola *seduttore* non è mai presente, neanche allusa da perifrasi, talché la mancanza di una definizione appropriata dei dannati puniti coi ruffiani nella I bolgia ha indotto i commentatori antichi a formulazioni non omogenee tra loro. Il verbo, in italiano e in latino, è attestato solo tre volte, con significati analoghi a quelli dei suoi contemporanei, specie in *Par.* XXII, 45 (confronta Consoli, ED tom. 5, e Salsano, ED tom. 4).

Il significato per noi dominante sembra fiorire nella lingua italiana solo nel Settecento.

---

[14] Sono notizie che Puppi attinge da P. Procaccioli. "Marcolini autore 'ingegnoso' ". In *Studi per le "Sorti": Gioco, immagini, poesia oracolare a Venezia nel Cinquecento*. Ed. P. Procaccioli. Treviso-Roma: Viella. 2007, p. 11.

Battaglia così definisce il quarto significato di *seduttore*, in tutto coerente col quarto valore di *seduzione*: «Che convince, con allettamenti e lusinghe, una donna ad avere rapporti sessuali [...]» (tom. 18, p. 447).

Ecco un esempio dal *Padre di famiglia* di Goldoni in cui la parola è sul limitare tra i due significati, l'ecclesiastico e il moderno, la situazione è nuova, ma a ben vedere il significato è ancora quello vecchio. Nell'edizione con parti in veneziano, la battuta di Pancrazio è detta da Pantalone in questo modo: «Com'èla? Xelo stà elo che v'ha messa su?» (Ortolani p. 1292). Siamo in atto III, scena 19, nella quale Rosaura accusa il suo aio Ottavio di averla traviata verso il matrimonio e la vita del secolo, turbando la sua pace:

> PANC. Come, come? È stato forse il maestro che vi ha sedotta?
> ROS. Io stava con mia zia in buona pace, quieta, contenta, quando è venuto costui con dolci parole, ed affettate maniere a turbarmi lo spirito, ad invogliarmi del mondo, e farmi obliare la solitudine. Per sua suggestione ho tormentato mio padre, acciocché mi ritornasse alla casa paterna. Le sue lezioni mi hanno invaghita del matrimonio; per sua cagione ho conosciuto il signor Florindo; da lui ritrovata di notte sono stata in procinto di precitarmi per sempre. Pazienza! Anderò a chiudermi nella mia stanza; ma non è giusto che vada impunito il perfido seduttore, l'indegno e scellerato impostore. (Ortolani p. 874).

Quanto a *tentazione*, vedremo nella III parte del libro, che la prima mossa attuata dal diavolo contro Antonio è di tentarlo. Il *Treccani* definisce questo significato, schiettamente cristiano, come «Cercare di indurre al peccato, spingere con allettamenti a compiere cosa che non si dovrebbe». E di *tentazione* aggiunge: «intesa sia come prova a cui l'essere libero viene sottoposto per conoscerne la capacità di sottostare alla legge morale e religiosa, sia come stimolo o invito a compiere azioni moralmente cattive» (ambedue in tom. 5, p. 496).

C'è dunque una duplice tentazione: quella di "prova ed esperimento" della fede e dell'obbedienza (in principio una tentazione priva di malizia), agìta, ad esempio, dal Signore verso Giobbe; e quella di "stimolo al peccato", agìta dal diavolo. Lo scopo della tentazione buona è la prova e l'incremento della virtù; quello della cattiva è la perdizione.[15]

Di più: le due tentazioni si oppongono non solo per lo scopo ma anche per il mezzo. Infatti, lo strumento necessario della tentazione sono, nel primo caso, malattie, dolori e sventure;

[15] Si rammenti che nell'etica antica, e in particolare stoica, i due moti opposti della Fortuna umana — vittoria e ricchezza o sconfitta e miseria — sono situazioni impersonali, prive cioè di un agente, e, in fin dei conti, complementari più che opposte, affinché l'uomo trovi la via alla virtù, ossia all'autonomia tanto dalle passioni, quanto, e conseguentemente, dalla sorte.

nel secondo caso, le "illecebre", ciò che alletta o adesca, ossia l'opposto. Il diavolo, per esser più chiari, tenta di indurre al peccato con l'offerta di beni sì apparenti sì fugaci, ma pur sempre piacevoli.

L'attraente simmetria antitetica, tuttavia, è in parte fallace. Da una parte, infatti, se pure c'impedissimo d'accettare la mera ipotesi di uno scopo maligno nella tentazione divina, non si potrebbe negare che l'effetto rischia di essere il medesimo della tentazione diabolica: la caduta del fedele nel peccato, ossia il distrarsi da Dio decadendo dallo stato di fedele e di giusto. Tanto più che persino Giobbe, il più fedele degli uomini, maledice il giorno della sua nascita (Iob 3,3-19) e protesta contro l'iniquità del Signore per le sofferenze a cui è sottoposto (7,11-21; 9,22-24).

Ancora: abbiamo con ragione opposto i due mezzi: dolore e piacere. Ma anche qui le storie sacre ci offrono la variante di un'eccezione, purché ci si rammenti delle percosse con cui il diavolo tentò di vincere la santa resistenza di Antonio chiuso nel sepolcro.

E dall'altra parte, lo stesso Satana, per tentare di "indurre al peccato", non deve forse anche lui "mettere alla prova" la solidità della fede del tentato? In breve, tutto appare molto più ambiguo e complicato di quanto non apparisse all'inizio.[16]

Potremmo trovare soccorso in un'ulteriore e più astratta distinzione. *Tentare* come "mettere alla prova" la solidità della fede di alcuno è azione effettivamente condivisa tanto dal Signore quanto da Satana. Tuttavia, l'essenza della prova divina poggia non su un atto bensì su un pensiero e uno stato dell'animo, quello della pia obbedienza.

Tentare in senso diabolico, come "indurre al peccato con tentazione" grazie alla profferta o al semplice suggerimento di un' "illecebra", ossia di beni e piaceri corporei, è proprio solo di Satana e dei suoi epigoni migliori. La sua essenza, peraltro, e l'evidenza del suo successo sono non tanto in un pensiero, che ne è la premessa, quanto, e piuttosto, in un atto vero e proprio, che rappresenta il varco nel peccato e nel male.

Un seconda sintesi oppositiva. Ambedue i soggetti tentatori si dispongono sulla duplice linea contrastiva tra apparenza e realtà, tra presente e futuro. Infatti, come i beni terreni, così i mali presenti, che Dio infligge al fedele, devono essere considerati apparenti e opposti al reale

[16] Accenniamo qui a un altro e razionale punto di vista, che indagheremo più in basso. In *Purg*. XI, 19-20, Dante corregge il *Pater noster*: «nostra virtù [...] non spermentar co' l'antico avversaro», dove le due tentazioni sono riunite, mentre Satana è ridotto a mero strumento divino, come era stato per Giobbe.

beneficio futuro che attende l'uomo vittorioso. Detto più chiaramente: mentre il diavolo attrae a sé, e cerca di far suo l'uomo mostrandosi amico e servizievole a colui che quanto più premia ora tanto più punirà poi, il Signore respinge, paradossalmente, il fedele che voglia far proprio, mostrandosi ostile a colui che quanto più punisce ora tanto più premierà poi.

Come d'uso, il Battaglia è oltremodo preciso e gratificante nel definire *tentare*: «Cercare d'indurre l'uomo a trasgredire la legge morale o a peccare prospettandogli piaceri o vantaggi (il demonio)»; ancor più chiaro per il sostantivo *tentazione*: «Il tentare, l'indurre con allettamenti a compiere azioni riprovevoli. In partic.: nella teologia cattolica, l'istigazione ad allontanarsi dal bene e a volgersi al male, al vizio, al peccato».

Resta fermo che nel senso cristiano si è adescati dal diavolo per essere indotti al peccato o, meglio ancora, alla perdita di sé. Come si vede ancora una volta, *sub specie christiana*, "tentare" è sostanzialmente sinonimo di "sedurre"; notazione con cui anticipiamo il concetto di reciproca convergenza semantica della nomenclatura lessicale che andiamo disegnando.

1.4. Due brevi sintesi su sedurre e tentare

Con la parola italiana *tentazione* siamo tornati specularmente, in una sorta di giro circolare, alla stessa parola greca con cui avevamo iniziato il capitolo: πειράζων, mentre a metà del cerchio abbiamo studiato i sensi greci, latini e italiani della *seduzione.* Ciò che, alla fine dell'itinerario, suscita attenzione è che il significato "cattolico" di *tentazione* è espresso da una perifrasi identica a quella usata dal medesimo Battaglia per *seduzione* («l'istigazione ad allontanarsi dal bene e a volgersi al male, al vizio, [o] al peccato»), tale perifrasi chiarisce una volta per tutte la duplice e complementare dinamica morale: prima l' "allontanarsi dal bene", ossia e meglio l' "essere sviati"; poi il volgersi al "male, nel vizio, nel peccato", ossia il "perdere sé stessi", cadendo, per così dire, nelle mani di Satana, a cui si cede la propria anima. (Battaglia tom. 20, rispettivamente a p. 895, 899 e 898). Ne consegue logicamente che pure il nome *seduttore* è antonomasia del diavolo.[17]

Ora, se ci limitiamo ai significati essenziali nella prospettiva cristiana, possiamo affermare due piccole ma cruciali osservazioni sintetiche per il nostro esame del *sedurre* e del *tentare*, con le quali ricapitoliamo, correggendole e completandole, le conclusioni date nell'esito dei due

[17] Ma poi dà la più ascetica definizione del senso di "mettere alla prova": «la prova alla quale l'uomo, in quanto essere libero, è sottoposto perché dimostri la capacità di osservare la legge morale e religiosa». La perifrasi per definire *seduzione* è citata poco sopra.

rispettivi lemmi greci, nonché qui sopra.

La prima è che i due verbi, coi loro sostantivi derivati, sono perfettamente sinonimi. C'è, tuttavia, una differente focale prospettica: *tentare* insiste sulla tentazione o l'adescamento con lusinghe o piaceri, *sedurre* sullo sviare, conseguenza del primo atto, come abbiamo già detto.

La seconda, che è prova e sviluppo della precedente: se noi collazioniamo i significati greci, latini e italiani, possiamo condensarne tre finora alquanto sgranati nelle nostre analisi, i quali corrispondono alle fasi necessarie, successive e complementari dell'azione del *sedurre/tentare*; e cioè: ingannare; sviare; peccare o perdersi. Nella sintesi precedente, invece, non facevamo cenno a questa terza fase.

Verrebbe, qui, in taglio argomentare su queste tre fasi, o tempi, dei due sinonimi, tuttavia, per ragioni di strategia compositiva, ne rinviamo l'argomentazione alla sintesi finale del prossimo capitolo.

Piuttosto, dopo quanto accennammo sulla relazione tra "tentare con inganno" e "sviare", vogliamo aggiungere qualche piccola osservazione prima sul rapporto tra quest'ultima azione e quella del *peccare* o *perdersi*, poi sullo smarrimento della via.

Come detto, il verbo *sedurre* ha il proprio fuoco ottico nell'azione dello sviare qualcuno. Ma dobbiamo correggere la piccola sintesi conclusiva dei lemmi greci: lo sviare non è né la fine né il vero fine della dinamica seduttiva. Il sedotto viene, infatti, distratto dalla giusta via fino a che necessariamente perda sé stesso; un perdersi irrimediabile e fatale. È tautologico che tale esito fosse lo scopo segreto del diabolico agente già dalla tentazione iniziale, ed è anche per questo che, come abbiamo già dimostrato, *ingannare* è in implicita relazione con *sviare*.

Bisogna, ciononostante, dire di più sulla via e il suo smarrimento. Sarebbe inutile spendere ovvie parole sui quei mezzi che nei nostri tempi impediscono, quasi, di perdersi. Si può comunque dire che, negli odierni ambienti urbani occidentali, ciò abbia raramente conseguenze gravi, e che, comunque, si possa recuperare facilmente la via. È, però, altrettanto verosimile che la nostra sia una percezione bensì possibile, ma assai distante da altre situazioni antropologiche della storia e della geografia umane. Se usciamo, ad esempio, dalla nostra esperienza quotidiana entrando in un tragitto o montano o marino o desertico, gli effetti dello smarrimento possono diventare irrimediabili e catastrofici, come testimoniano numerosi episodi letterari. Vi è, dunque, una stretta relazione causale tra perdere la via e perdere sé stessi. D'altronde, su un più elevato grado di astrazione, è ragionevole pensare che all'origine di un simbolo ci sia spesso, se non sempre, un primitivo referente cruciale dell'esperienza umana.

1.4.1. Due esempi letterari

Dei tre essenziali tempi della seduzione diamo tre prove ed esempi, a mo' di paradigma. Il primo lo traiamo dalla narrazione della battaglia di Austerlitz in *Guerra e pace*. Il secondo è la profonda analisi che Agostino fa della propria dissolutezza giovanile nel secondo libro delle *Confessiones*. Il terzo è l'episodio di Guido da Montefeltro in *Inferno* XXVII, ma per certe complessità del personaggio, del testo e di alcune interpretazioni richiederà uno studio più lungo e specifico.

Sia lecito, dunque, iniziare con un episodio, appropriato logicamente, per quanto inatteso e anacronistico. La battaglia di Austerlitz è stata, così nella storia come nel racconto di Tolstoj, una vera seduzione: la tentazione di una facile vittoria militare fu ingannevolmente presentata da Napoleone con la ritirata dalle alture di Pratzen e col mostrarsi impaurito e arrendevole nei colloqui diplomatici. Avidi di gloria, il giovane imperatore Alessandro e i generali austro-russi, a eccezione di Kutuzov, caddero nel tranello, del tutto ignari delle truppe effettive dei francesi, opportunamente occultate e manovrate. Seguendo il piano, gli austro-russi attaccarono in gran numero il fianco destro francese, volutamente sguarnito, sebbene non potessero percepire la situazione generale per la nebbia che ancora gravava sul campo.

Bonaparte, invece, attendeva guardando fissamente quelle alture di fronte a lui. Quando, al chiarirsi del cielo, vide che la massa delle truppe coalizzate scendeva il pendio lasciando il Pratzen, fu certo che il nemico si era lasciato sedurre, letteralmente sviandosi su quel pendio, irresistibilmente adescato dalle illecebre bonapartiste. Egli «si tolse un guanto scoprendo una mano bella e bianca, fece col guanto un cenno ai marescialli, e diede l'ordine di dar principio all'azione»[18] contro quel centro dello schieramento nemico, apprestandosi così a raccogliere i frutti del suo inganno: l'ormai inevitabile disfatta degli austro-russi. (I, iii, 14. Cadei tom. I, p. 528).

Un secondo esempio ci offre un punto di vista ancora diverso e più problematico degli altri due. È uno splendido passo agostiniano sulla sua dissolutezza giovanile, che promette di dare concretezza ai valori del verbo.

Nel II libro delle *Confessioni*, l'Ipponate confessa al Signore la miseria morale da cui era

[18] La frase russa è: «он снял перчатку с красивой белой руки, сделал ею знак маршалам и отдал приказание начинать дело». Diamo la traslitterazione in caratteri latini del sintagma traducibile "dalla bella bianca mano", per rendere almeno l'ombra del bel suono russo: *s krasìvoy bielòy rukì*. (Akopovoĭ, p. 369).

affetta la sua adolescenza, quando, parte per le tentazioni della carne parte per una scellerata emulazione coi comportamenti viziosi degli amici, si rotolava nel fango "avvinto al ventre di Babilonia", mentre l'avversario invisibile lo sottometteva col calcagno e lo seduceva sviandolo verso il vizio, proprio perché lui stesso si prestava facilmente a essere sedotto:

> Sed nesciebam et praeceps ibam tanta caecitate, ut inter coaetaneos meos puderet me minoris dedecoris [...]
>
> Ecce cum quibus comitibus iter agebam platearum Babyloniae et volutabar in caeno eius tamquam in cinnamis et unguentis pretiosis. Et in umbilico eius quo tenacius haererem, calcabat me inimicus invisibilis et seducebat me, quia ego seductilis eram. (*Confessiones* II, iii, 7-8; Skutella p. 28-29).
>
> Nella mia ignoranza procedevo a capofitto verso l'abisso, tanto cieco da vergognarmi fra i miei coetanei di non essere spudorato quanto loro. [...]
>
> In tale compagnia percorrevo la mia strada fra le piazze di Babilonia, avvoltolandomi nel suo fango come fosse cinnamomo e unguenti preziosi. E per impantanarmi più tenacemente nel suo mezzo, il nemico invisibile mi calcava, seducendomi poiché mi lasciavo facilmente sedurre. (Carena p. 43-5).

È traduzione pregevole, specie nel rendere *praeceps* con "procedevo a capofitto verso l'abisso", dove l'aggiunta di *abisso* è tutt'altro che pleonastica; si noti, però, che introducendo il passo ne abbiamo posto in virgolette una variante di senso, effetto di diversa interpretazione.

Non solo questo segmento, ma l'intero luogo testuale che lo comprende è di estrema suggestione e di didascalia concettuale. Tuttavia, per non appesantire qui la nostra trattazione e, d'altra parte, per non tralasciare né lo studio del libro II né più profonda analisi linguistica del passo citato, rinviamo l'uno e l'altra al paragrafo della II parte intitolato "Le autoseduzioni di Agostino e di Dante".

Basti intanto dire che, mentre vi leggiamo una sola perifrasi dedicata al diavolo (*inimicus invisibilis* "l'avversario invisibile"), il libro II è denso di espressive ed esacerbate metafore sul potere che la propria concupiscenza carnale aveva sull'anima e il comportamento del sedicenne Agostino. Scegliamo questa, tra le più icastiche ed efficaci: «excesserunt caput meum vepres libidinum» (II, iii, 6), sono questi rovi delle libidini che, impadronitisi del suo animo, possono condurlo sulle *vias distortas*, quelle dove darà *tergum et non faciem* al Signore.

Il punto impressionante della citazione è l'intreccio tra quel *seductilis*, "incline a essere traviato", l'antonomasia metonimica *umbilicus Babiloniae* e la metafora *vepres libidinum* del paragrafo iii, 6. Questi ultimi, "i rovi dei desideri della libidine", sono vera origine e causa di tutto il processo seduttivo, al punto di mettere in ombra lo stesso ruolo di Satana. Agostino, insomma, restava sordo alle virtuose preghiere materne, perché ascoltava non tanto i cattivi con-

sigli altrui, quanto i potenti desideri propri. Sospinto dal fervore delle sue cupidigie, si era, per così dire, sviato da solo, precipitando nel vizio.

1.5. Guido Montefeltrano: gloria e ignominia di un uomo d'armi

All'apparenza, il terzo esempio promette d'essere simmetrico alla trappola napoleonica di Austerlitz, mutandone però la terza fase: dalla rovina militare e terrena di due eserciti e due imperi alla dannazione ultraterrena di un'unica anima. Guido da Montefeltro, infatti, si lasciò ingannare dal "principe d'i novi farisei" con la falsa promessa di un'illogica assoluzione, quindi fu tratto fuori dalla giusta via del pentimento, che aveva iniziato rendendosi a Dio. Avvenute le due fatali azioni, egli cadde nel peccato da cui non poteva essere assolto preventivamente, cosicché, da quel medesimo istante, il "nero cherubino" lo tenne in pugno standogli "a crini".

Si noti, quindi, che, nonostante le rilevanti differenze che abbiamo detto, i due rovinosi esiti furono effetto di una seduzione agita non dal diavolo, ma da un essere umano: l'imperatore Napoleone I e papa Bonifacio VIII. Il diavolo che trascina Guido al cospetto del giudice infernale è infatti un soggetto inerte e in paziente attesa, il quale appare e agisce solo dopo la sua morte, quando cioè la vicenda terrena è conclusa e non resta che pesare il peccato dell'anima, che di quella vicenda è effetto necessario.

Non hanno visto bene la questione, perciò, coloro che hanno detto che l' «astutissimo e famoso spirito moderno» viene vinto «in astuzia dal diavolo» (Seriacopi p. 8). È vero, invece, che il diavolo lo supera in logica argomentativa e sapienza morale, quando gli spiega sarcasticamente: «ch'assolver non si può chi non si pente / né pentere e volere insieme puossi / per la contradizion che nol consente» (118-20).[19] Se alcuno riuscì a battere in astuzia il Montefeltrano, questi fu piuttosto papa Caetani, come noi vedremo meglio e pure scrisse Benvenuto da Imola: «Bonifacius astutissimus circumvenit me astutissimum verbis suis» (Lacaita tom. 2, p. 326).

Benvenuto da Imola ha offerto un eccellente commento del canto e ne trarremo, quindi,

---

[19] Spiega con esuriente chiarezza Benvenuto: «nonne papa absolvit eum ante factum? Respondet diabolus: certe non, quod probat, dicens: *ch'assolver non si può, chi non si pente*, quod patet per diffinitionem poenitentiae. Poenitentia enim est praeterita peccata plangere, et iterum plangenda non committere; ideo dicit: *nè pentire e volere insieme puossi, per la contradizion che nol consente*.» "non lo ha forse il papa assolto prima del peccato? Risponde il diavolo: 'Certamente no.' E lo dimostra dicendo: *ch'assolver non si può, chi non si pente.* Ciò che è manifesto nella definizione di penitenza. La penitenza infatti è deplorare i peccati passati, e non commettere di nuovo quelli che si devono deplorare. Perciò dice: *né pentere* [...]» (Lacaita tom. 3, p. 329).

guida e ispirazione. Perillo...***

Conviene, prima di studiare l'episodio dantesco, riassumere le vicende militari e politiche del personaggio. Guido conte di Montefeltro nacque intorno al 1220 e morì nel 1298.[20] Fu protagonista delle vicende belliche che opposero in Italia le fazioni guelfa e ghibellina durante il XIII secolo, agendo sempre per il secondo partito su tre teatri strategigi: Roma, di cui tenne il potere per un paio di anni, dopo il 1267, al tempo del conflitto tra Corradino e Carlo d'Angiò. Pisa, di cui fu capitano del Popolo e podestà dal 1289 al 1293, quando i Pisani vollero la pace con Firenze; nel frattempo il figlio Buoconte era capitano del Popolo della ghibellina Arezzo, fino alla morte alla battaglia di Capaldino nel 1289, secondo quanto è narrato nel quinto del *Purgatorio*.

Ma il luogo principale della sua azione furono le Marche settentrionali e la Romagna, dove tentò più volte di estendere il suo dominio, con brillanti vittorie militari, ma con la strategica debolezza dovuta ai rovesci del partito ghibellino e dell'Impero in Italia: capo dei ghibellini di Romagna, prese Faenza e Cesena; vinse numerose battaglie, tra cui di San Procolo e di Forlì, particolarmente cruenta, suo capolavoro tattico, di cui più in basso. Dopo la conquista di Cesena, liberò da magnanimo tutti gli ostaggi.

Sempre fedele alla sua parte, sebbene avesse rifiutato di consegnare Roma a Corradino dopo la disfatta degli imperiali a Tagliacozzo. Anzi fu piuttosto lui vittima di tradimento: prima Forlì poi Pisa decisero di liberarsi della sua esperta ma ingombrante guida per arrivare a una più rapida resa o pace col nemico.

A causa dei contrasti politici e militari, fu scomunicato due o tre volte: nel 1268, durante il suo dominio romano (secondo Carpegna Falconieri, p. 64); nel 1282, in seguito alle sue brillanti vittorie romagnole (secondo Villani, p. ...^^^?; e secondo Carpegna Falconieri, p. 65). Perdonato nel 1289, a prezzo del confinio in Piemonte e dell'ostaggio di due figlioli, fu nuovamente scomunicato, perché aveva accettato il capitanato pisano (secondo Villani VIII, 128; Porta p. ...^^^).[21] Nel 1295 fu riammesso alla comunione da Bonifacio VIII, nel 1296, abbandonando la vita mondana, prese gli ordini dei frati minori. Morì due anni dopo.

---

[20] Ho controllato le notizie biografiche sulla voce relativa nel *Dizionario biografico degli italiani*, curata da Tommaso di Carpegna Falconieri.

[21] Si vedrà poi che la questione delle scomuniche è molto importante per l'analisi del fatale peccato di Guido. Vado confrontando le notizie della fonte antica con quella del recente studio biografico (2012) per non perdere mai di vista né quanto era noto al tempo di Dante né i risultati delle attuali ricerche storiche.

Giovanni Villani, nella sua *Nuova Cronica*, lo loda come uomo dei grandi successi militari, anzi come il più intelligente stratega del suo tempo: «Guido conte di Montefeltro, savio e sottile d'ingegno di guerra più che niuno che fosse al suo tempo» (VIII, 44; Porta p. ...^^^); tale è l'ammirazione che più in basso ripete lo stesso giudizio: «era il più sagace e il più sottile uomo di guerra che al suo tempo fosse in Italia» (VIII, 80; Porta p ^^^).

Dicevamo del suo caplavoro di strategia militare nell'ardita difesa di Forlì. Traggo il racconto dalla *Nuova cronica* di Villani e dal commento di Benvenuto che di fatto traduce il primo, persino mantenendo la parola *trattato/tractatus* nel senso di "accordo segreto" (Lacaita tom. 2, p. 307-8).

Giovanni di Eps, che gli italiani chiamavano di Appia o d'Epa, comandava le armate francesi venute in soccorso della Romagna guelfa, dopo le brillanti vittorie militari degli antipapali guidati da Guido. Egli s'illuse di poter conquistare Forlì per tradimento, come gli era riuscito con Faenza, invece che per difficile assedio. Secondo Villani, Montefeltro glielo fece credere. Il Francese, dopo aver lasciato parte dei suoi fuori della città sotto una grande quercia in attesa degli eventi, entrò a Forlì attraverso una porta opportunamente aperta o mal difesa che fosse. Nel frattempo, il conte di Montefeltro, uscito da un'altra, assalì e disfece facilmente quella parte di soldati francesi che era rimasta fiuori e non s'attendeva l'attacco.

Disposti a sua volta alcuni dei suoi nello stesso luogo e nello stesso modo dei francesi, Guido rientrò a Forlì assalendo Appia, che sicuro d'avere la città in pugno già la saccheggiava. Colti i francesi di sorpresa, parte è trucidata sul posto, parte riesce sì a sfuggire, ma correndo verso la quercia presso cui si aspettavano di trovare i compagni, sono massacrati dai nemici: è questo il «di Franceschi il sanguinoso mucchio» (44), di cui parla Dante nel fare la rassegna dello stato politico di Romagna al suo ancora ignoto interlocutore. Questa la narrazione di Villani:

> Alla fine, il dì di calen di maggio, gli anni di Cristo MCCLXXXII, il detto messer Gianni con sua gente la mattina per tempo anzi giorno venne alla città di Forlì, credendolasi avere; e come per lo conte da Montefeltro era ordinato, gli fu data l'entrata d'una porta, il quale v'entrò con parte di sua gente, e parte ne lasciò di fuori con ordine, che a ogni bisogno soccorressono a que' d'entro, e se caso contrario avenisse, si ramassassono tutta sua gente in uno campo sotto una grande quercia. I Franceschi ch'entrarono in Forlì corsono la terra sanza contasto niuno; e 'l conte da Montefeltro, che sapea tutto il trattato [la congiura], con sue genti se n'uscì fuori della terra [...] credo che·lle sue vittorie fossero per lo suo senno e maestria di guerra; e come avea ordinato, e' percosse a quelli di fuori ch'erano rimasi all'albero, e miseli in rotta. Quelli ch'entrarono dentro, credendosi avere la terra, aveano fatta la ruberia e prese le case; come ordinato fu per

> lo conte da Montefeltro, fu alla maggiore parte di loro tolti i freni e·lle selle de' cavagli da' cittadini; e incontanente il detto conte con parte di sua gente da una delle porte rientrò in Forlì e corse la terra, e parte di sua cavalleria e genti a piè lasciò sotto la quercia schierati, com'era l'ordine e postura de' Franceschi. Messer Gianni d'Epa e' suoi veggendosi così guidati, credendosi avere vinta la terra, si tennero morti e traditi, e chi potéo ricoverare a suo cavallo si fuggì della terra, e andonne all'albero di fuori credendovi trovare la loro gente; e là andando, erano da' loro nimici o presi o morti, e simile quegli ch'erano rimasi nella terra, onde i Franceschi e la gente della Chiesa ricevettono grande sconfitta e dannaggio, e morirvi molti buoni cavalieri franceschi e de' Latini caporali (VIII, 81; Porta p. ...).^^^

Variatis variandis, si nota anche qui lo stratagemma fondato sull'irresistibile tentazione di un vantaggio militare: ad Austerlitz quello della posizione dominanante e del fianco destro francese sguarnito; qui di una città la cui porta si apriva per tradimento. L'avventata avidità di una facile conquista fece bensì considerare a Gianni d'Epa la possibilità che fosse contrattaccata la parte del suo esercito dentro la cinta muraria, ma non, come avvenne, la parte rimasta al di fuori. Dividendo per incauta cautela il proprio esercito, il conte Gianni diede al Montefeltrano un vantaggio, che questi forse non attendeva, ma che seppe sfruttare con notevole tempismo e forza d'animo.

Si deve anche aggiungere che analoghe doti avrebbe mostrato, a parti invertite ossia da assediante, nella conquista del castello a Ponte ad Era, che i fiorentini avevano lasciato alquanto sguarnito (*Nuova cronica* VIII, 148). Sta di fatto che la fama di Guido non era solo quella negativa delle sue astuzie, ma anche e soprattutto quello di un valoroso comandante. Come Dante ebbe modo di vedere, allorché, conclusa la pace con Pisa, Firenze gli tributò onori al suo passaggio (Rossi p. 1020).

Dante stesso, alcuni anni prima della composizione del canto XXVII, addita come esemplari il ritiro dall'attività politica e pentimento di Guido: «Certo lo cavaliere Lanzalotto non volse [in porto] intrare colle vele alte, né lo nobilissimo nostro latino Guido montefeltrano. Bene questi nobili calaro le vele de le mondane operazioni, che ne la loro lunga etade a religione si rendero, ogni mondano diletto e opera disponendo.» (*Convivio* IV, xxviii, 8; Brambilla Ageno p. 445).

Nell'*Inferno* gli è dedicato l'intero canto ventisette, a eccezione della prima terzina. Anzi il suo episodio si distende per una somma di versi maggiore degli altri dannati (129 contro, poniamo, i 104 di Ugolino), benché il suo nome non sia mai pronunciato né da lui né dal suo interlocutore ed autore. Egli si definisce prima con una perifrasi geografica tanto indeterminata che Dante non lo riconosce; poi con due versi che dicono le sue due opposte attività («Io fui

uom d'arme, e poi fui cordigliero», 67) e il carattere della sua prassi politica («l'opere mie / non furon leonine, ma di volpe», 74-5). Il primo verso restringe il campo dell'identità possibile, i secondi lo determinano, quasi il Montefeltrano fosse stato tanto astuto da essere l'antonomasia dell'azione volpina e dell'agire doloso.

Si noti, poi, che, sebbene nell'episodio infernale Guido usi la stessa metafora marinaresca («ciascun dovrebbe / calar le vele e raccoglier le sarte», 80-81) del *Convivio*,[22] tuttavia il modo generale di presentare il personaggio è affatto mutato, al punto che il nobilissimo Guido non è più narrato con lo stile elevato del frammento conviviale. Ed è singolare che al lungo e sonoro sintagma del *Convivio* (*nobilissimo nostro latino Guido montefeltrano*) non corrisponda neanche l'uso del nome proprio durante l'episodio di *Inferno* XXVII.

Vediamo le definizioni del carattere della sua opera e della sua sagacia politica:

> l'opere mie
> non furon leonine, ma di volpe.
> Li accorgimenti e le coperte vie
> io seppi tutte, e sì menai lor arte,
> ch'al fine de la terra il suono uscie. (74-8).

L'accortezza dantesca nella disposizione sintattica e metrica mette in risalto i membri sia esterni del chiasmo (*opere mie*; *io seppi*) sia interni (*di volpe*; *coperte vie*). I primi, disposti nelle due posizioni metriche antitetiche di fine e inizio verso, riflettono il medesimo soggetto parlante (*mie/io*). Quelli interni, però, mentre con la doppia inarcatura sono separati da parte della loro frase, sono uniti tra loro dall'ordine verticale dei due versi: la prima parola dice l'animale simbolico dell'astuzia; il secondo sintagma (*coperte vie*) manifesta l'occulto comportamento della prassi dolosa della volpe: quel micidiale insieme del dissimulare le vere intenzioni e del simulare le false, che è il laccio con cui e in cui far cadere la vittima della frode.[23]

I commentatori associano la frase «ch'al fine della terra il suono uscie» proprio alla bril-

---

[22] Sulla metafora scrive Benvenuto: «metaphora est pulcerrima et propriissima. Sicut enim homo, qui diu navigavit, debet sibi providere de portu, in quo postea quiescat; ita homo, qui diu laboravit in isto mari fortuito, ut acquirat potentiam, gloriam et honorem, debet declinare velum gloriae mundanae, et colligere funes, idest fraudes, quibus navigavit, idest vitam suam duxit in mundo isto amaro et procelloso, et providere sibi de portu salutis aeternae, iactando anchoras suae spei in Deum, et spernere mundum» (Lacaita tom. 2, p. 318).

[23] La sapienza giuridica romana aveva coniato l'espressione compendiaria delle *coperte vie* dantesche e del *dolus malus* che ha la mira di frodare la vittima innocente: «aliud simulatur et aliud agitur», scoperta da Aquilio e riproposta con questo sinonimo nelle *Pandette* (*Dig.* 4,3,1,2; Krüger&Mommsen tom. 1, p. 83).

Vedi, però, su questo Parte II, "Abbozzo di studio su *dolus* e *fraus* nei *Digesta*".

lante sortita militare di Guido fuori di Forlì assediata, che abbiamo narrato e documentato sopra con dovizia di particolari.[24] Ora i romani antichi probabilmente avrebbero tacciato quell'azione come astuta e non onorevole, almeno se dobbiamo credere che Gianni di Eps fu ingannato col falso tradimento.

E tuttavia, non si può smarrire né la mossa ardita d'abbandonare la città al nemico; né il lucido attacco in due tempi dell'esercito che proprio Gianni aveva scioccamente separato; né infine il valore guerriero con cui tutto il disegno fu attuato. Dall'altro lato, non sembra che Gianni di Eps, che era in Italia come mercenario del vincente potere papale, fosse uomo di molti scrupoli, dato che era incline a istigare i nemici al tradimento. Non è qui questione di difendere l'onore di Guido Montefeltrano contro il suo grande biografo, ma due cose sono fuor di dubbio: che nell'autoritratto del dannato Dante lo presenta soltanto come un astuto facitore d'inganni e niente affatto come fiero condottiero; e che il giudizio è appunto mutato in misura netta e inspiegabile rispetto alla lode del *Convivio*; e divergente rispetto al giudizio di Villani nonché dei fiorentini contemporanei.[25]

Dopo tanto lunghe premesse arriviamo all'argomento mirato da questo paragrafo: la storia che Guido rende *sua sponte* del proprio pentimento, peccato e dannazione. Nulla è più chiaro di questa narrazione tanto efficace quanto terribile, di cui daremo conto citando i versi relativi alla dinamica dialogica della vicenda: il pentimento iniziale di Guido ("pentuto e confesso mi rendei"); la falsa assoluzione che lo inganna ("finor t'assolvo [...] Lo ciel poss' io serrare e diserrare"; "da che tu mi lavi / di quel peccato ov' io mo cader deggio"); il peccato dello gnomico consiglio ("lunga promessa con l'attender corto") e infine le parole del diavolo ("diede 'l consiglio frodolente, / dal quale in qua stato li sono a' crini"):

> ciò che pria mi piacëa, allor m'increbbe,
> e pentuto e confesso mi rendei;
> ahi miser lasso! e giovato sarebbe.
> Lo principe d'i novi Farisei, [...]
> domandommi consiglio, e io tacetti
> perché le sue parole parver ebbre.

[24] Vedi, a esempio, Chiavacci Leonardi *ad locum*, tom. 1, p. 814, dove si ricorda anche la derivazione dal salmo 18 e che fu usata da uno dei pontefici avversario di Guido. Sarebbe interessante ritrovare la fonte documentale con tutto il periodo detto da Martino IV.

[25] E non sarebbe logico e congruo, com ha scritto qualcuno, attribuire tale mutazione alla pacificazione di Guido con Bonifacio VIII, poiché anche il trattato fu scitto da Dante dopo quegli eventi.

E' poi ridisse: "Tuo cuor non sospetti;
finor t'assolvo, e tu m'insegna fare
sì come Penestrino in terra getti.
Lo ciel poss' io serrare e diserrare,
come tu sai; però son due le chiavi
che 'l mio antecessor non ebbe care".
Allor mi pinser li argomenti gravi
là 've 'l tacer mi fu avviso 'l peggio,
e dissi: "Padre, da che tu mi lavi
di quel peccato ov' io mo cader deggio,
lunga promessa con l'attender corto
ti farà trïunfar ne l'alto seggio".
Francesco venne poi, com' io fu' morto,
per me; ma un d'i neri cherubini
li disse: "Non portar: non mi far torto.
Venir se ne dee giù tra ' miei meschini
perché diede 'l consiglio frodolente,
dal quale in qua stato li sono a' crini (*Inf.* XXVII, 82-11).

Ciò che è singolare nella vicenda, come notato da molti commentatori, è il duplice inganno che Guido subisce da Bonifacio VIII e da Dante, il quale per la verità lascia, tacendo, che s'inganni da solo nel ritenere che Dante non possa riferire il suo racconto («sanza tema d'infamia ti rispondo», *Inf.* XXVII, 66). Diciamo meglio: l'essenza del personaggio è nel contrasto tra la passata sagacia militare e l'ottusità per le dinamiche escatologiche. Quella stessa intelligenza empirica, infatti, che l'aveva reso invincibile e celebre sulla terra, lo rese vittima prima di Bonifacio poi di Dante, che, tornato tra i vivi, ne racconterà credulità, peccato e dannazione, appannandone per sempre la fama tanto di redento quanto, persino, di uomo accorto. Insomma, la disfatta di Guido è sia nell'aspetto storico sia nella sostanza eterna. Il suo peccato, verrebbe da dire, è effetto non di malizia ma di stoltezza.[26]

La forma di tale stoltezza è che egli non comprende né la logica morale del pentimento, né quella sovrannaturale di un vivo tra i morti. Si lascia ingannare, perché è incapace di dominare il principio di contraddizione, che è sì valido per il pentimento e il peccato, come gli spiega

[26] Riscontro questi pareri, tra gli altri, in Terracini (p. 552) e in Bonora (p. 987). Ambedue scrivono della cecità di Guido. Chimenz nella sua lettura del canto dà sulla voce a Vittorio Rossi, che aveva scritto di "satanica beffa" del papa, sostenendo che Bonifacio era in buona fede convinto del suo potere di assolvere Guido. (p. 20-1).

il cherubino: «né pentere e volere insieme puossi / per la contradizion che nol consente». Ma non ha efficacia sul miracolo provvidenziale del viaggio del suo interlocutore.

La forza icastica della formidabile frase «dal quale in qua stato li sono a' crini» lungi da essere esornativa, ha una precisa funzione stilistica e teologica. Essa richiama il precedente *mi rendei*, secondo un inverso percorso escatologico. *Rendere* è infatti "dare di nuovo", rendere qualcosa che si aveva ricevuta, secondo la locuzione "rendere l'anima a Dio", a colui che l'aveva creata, appunto. [27] Esso verbo in uso riflessivo è ancora usato in analoga significazione da Manfredi nel racconto del proprio estremo pentimento:

> Poscia ch'io ebbi rotta la persona
> di due punte mortali, io mi rendei,
> piangendo, a quei che volontier perdona. (*Purg.* III, 118-20)

Ancora: l'ordine logico-morale di questo segmento è perfetto, come sottolineano alcuni commentatori antichi: prima la *contritio cordis* («ciò che pria mi piacëa, allor m'increbbe» e il pentimento ("pentuto"),[28] poi la confessione ("confesso"), che con l'assoluzione ridà l'anima a Dio, dove l'ordine delle parole è riflesso ed evidenziato dai due participi passati.

Il medesimo ordine logico e morale, invece, è pervertito nel dialogo con Bonifazio, per cui l'assoluzione precede il peccato, come il papa dice falsamente («*finor* t'assolvo») e scioccamente Guido ripete («da che tu mi lavi / di quel peccato *ov' io mo cader deggio*». Corsivi miei). Ciò che rende legittima l'inesorabile accusa del demonio: «ch'assolver non si può chi non si pente, / né pentere e volere insieme puossi».

Col pervertire l'ordine sacro della confessione, dunque, Guido si è nuovamente strappato dalle mani del suo Creatore cadendo inconsapevolmente in quelle del diavolo. Solo quando viene afferrato dall'angelo nero, si risveglia, e d'un subito capisce e inganno e peccato: «Oh me

---

[27] Tra i commentatori moderni, Chiavacci-Leonardi (*ad locum*, tom. 1, nota a p. 815-816) sceglie questa lettura rispetto alla più facile "rendersi frate". E richiama, a prova, i commenti al verso di Benvenuto, Buti e Landino, tra cui leggiamo quello lucido del primo: «quia scilicet dedicavi me Deo» (Lacaita tom. 2, p. 319). L'imprescindibile Battaglia (tom. 15, p. 798) entro il primo significato "dare indietro" di questo verbo specifica: «Per indicare la condizione dell'uomo nel momento estremo della vita nei confronti di Dio». C'è un esempio perfetto dal penultimo sonetto del *Canzoniere*: «le mie parti estreme, / alto Dio, a te devotamente rendo» (364, 7-8; Santagata p. 1391).

[28] Per la verità, mentre Buti (Giannini tom. 1, p. 699) e Landino (Procaccioli tom. 2, p. 914) separano questi due momenti, Benvenuto, invece, li riunisce: «Et hic nota quod prima pars conversi peccatoris est contritio cordis; secunda confessio oris; tertia satisfactio operis: in qua tertia parte iste asserit se impeditum a Bonifacio» (Lacaita tom. 2, p. 319).

dolente! come mi riscossi / quando mi prese dicendomi: "Forse / tu non pensavi ch'io löico fossi!"».

Un ultimo concetto: abbiamo scelto quest'episodio come paradigma delle tre fasi seduttive della tentazione; tuttavia esso è privo del suo mezzo sostanziale, quello dell'adescamento, senza il quale non sembrerebbe neanche immaginabile l'abbandono della giusta via (si rileggano sia le definizioni lessicali sia il racconto evangelico delle tentazioni di Gesù). Il paradosso intellettuale dell'ingannatore ingannato si associa, dunque, a quello morale di uno sviarsi, per così dire, senza tentazione, senza, cioè, l'attraente esca di "piaceri e vantaggi" per il peccatore sedotto; né ci sembrerebbe adatto classificare tra questi il timore di disobbedire: «là 've 'l tacer mi fu avviso 'l peggio».

Tuttavia, su questo aspetto concettuale della vicenda, e cioè su cosa abbia indotto Guido ad abbandonare la via della salvezza, si può dare un giudizio diverso.

Per verità storica, occorre prima ricordare che Guido, durante la sua attività politica e guerriera del partito ghibellino, era stato scomunicato due volte e due volte riammesso in seguito a paci o sue sottomissioni.[29] Dal momento che la scomunica era un efficace strumento di dominio politico e di ricatto religioso — lo stesso Bonifacio VIII l'aveva usato, prima del colloquio con Guido, proprio contro i Colonna; e lo avrebbe usato ancora addirittura contro Filippo il Bello, re di Francia —, è verosimile vedere nelle parole apparentemente rassicuranti di Bonifacio: «Lo ciel poss' io serrare e diserrare, / come tu sai», la minaccia di scomunicarlo se si fosse rifiutato di consigliarli come sconfiggere con la frode i Colonna: "serrare il cielo" non sarebbe altro che fare morire fuori della comunione con la Chiesa.

Un uso le cui conseguenze sono narrate da Manfredi nel terzo del *Purgatorio*. Perché, insomma, la scomunica aveva un doppio effetto: l'uno immediato e secolare, come chiamata dei sudditi alla ribellione e come possibile persecuzione del reietto; l'altro, però, futuro ed escatologico, che causava il rituale di una sepoltura non santa.

E dunque a Guido, che da uomo d'armi aveva sconfitto sul campo gli alleati di Roma, ma poi dal suo vescovo era stato scomunicato, la frase del «principe dei nuovi farisei» dev'essere per forza sembrata una sorta d'inevitabile destino: abbandonato il secolo colle sue guerre era

[29] Sono avvenimenti storici databili tra l'inizio degli anni ottanta del Duecento fino alla data della pace tra Firenze e Pisa, 1293, mentre l'attuazione del consiglio fraudolento è data da Villani al 1298. Vedi *Nuova Cronica* VIII, 108 (il confinio del 1285); VIII, 128 (il capitanato a Pisa e la nuova scomunica del 1289).

costretto a rientarvi per congegnare un astuto stratagemma. Il Papato, che l'aveva prima spinto al confinio e all'inattività, l'obbligava ora a ripercorrere quella strada del peccato che aveva non solo lasciata, ma anche rinnegata col pentimento e la conversione a frate.

Ammesso quindi come verisimile quest'ipotesi, Guido peccò non perché adescato dalla tentazione di un vantaggio, bensì perché forzato da una reale minaccia. In altre parole, Guido era comunque avviato alla dannazione: o per aver peccato obbedendo, o per essere stato scomunicato disobbedendo: in una condizione non dissimile da quella che Gregory Bateson avrebbe definito *double bind* (p. 206-24).[30]

Per questo motivo non possiamo concordare con Italo Borzi, il quale sostiene che per Guido disobbedire al papa sarebbe stato il partito peggiore («là 've 'l tacer mi fu avviso 'l peggio») «solo ai fini della vita terrena, ai fini della vita eterna tacere era la scelta migliore» (p. 128-9).[31] La seconda frase è troppo evidente poiché la guardiamo tutti dalla prospettiva non del possibile ma dell'accaduto. La prima frase, invece, travisa l'episodio, poiché non tiene conto né della velata minaccia di scomunica né della promessa di assolverlo del peccato («finor t'assolvo»), perfettamente intesa da Guido («da che tu mi lavi»); lo stesso attributo *gravi* («mi pinser gli argomenti gravi») non sembra possa indicare un qualche vantaggio o svantaggio terreno, dai quali Guido si era separato convertendosi.

Una linea di critica dantesca, però, presenta le parole di Bonifacio come una "tentazione diabolica". Così dice Ettore Bonora nella sua lettura del canto in un periodo ricco di finezze critiche. Vi sostiene che all'inizio della sua replica Guido mostra un ultimo lampo della sua intelligenza, quando accortamente ripete l'assicurazione di assolverlo che il papa gli ha appena dato). E prosegue:

> ma è un'intelligenza che ha perduto la sua autonomia, come se egli dovesse finire di persuadere se stesso di ciò che ha udito: «Padre, da che tu mi lavi / di quel peccato ov' io mo cader deggio» e, ormai accecato, l'uomo astutissimo non conosce la contraddizione e però l'inconsistenza della promessa. Da questo punto comincia l'irreparabile perdizione: quella di chi ha reso sorda e cieca la sua coscienza., Ma Guido cedendo a Bonifazio ha ceduto non all'autorità del pontefice, sì a una tentazione diabolica (p. 987).

---

[30] Concedo che sto forzando il fondamento teologico del peccato, che può esser giudicato solo dal Signore, come dice anche il disobbediente e scomunicato Manfredi: «Se 'l pastor di Cosenza, che a la caccia / di me fu messo per Clemente allora, / avesse in Dio ben letta questa faccia [...]» (*Purg.* III,124-6).

[31] Il periodo completo è: «Il suo è un calcolo d'opportunità: visto che il Papa lo ha già assolto dal peccato nel quale sta per cadere, egli ne approfitta e decide di commetterlo. Ma, attenzione, quel partito peggiore era tale solo ai fini [...]»

Ora, si apprezza la sensibilità con cui Bonora guarda nell'anima del personaggio, che vuole persuadere non più altrui, ma sé stesso, quasi a favorire l'astuta menzogna del papa, e quindi a rinnegare la sua essenziale inclinazione. Ancora: Bonora discerne con molta chiarezza quelle fasi della seduzione che noi stiamo qui analizzando (vedi soprattutto la "Sintesi finale" alla fine di questa Parte prima), in particolare l'errore mentale e la conseguenza necessaria del perdere sé stessi.

Ma quello che non si può concedere è proprio che sia presente una tentazione, la fase iniziale di tutto il processo. Sulla traccia degli scritti sacri e patristici, infatti, noi l'intendiamo come adescamento, ossia promessa fallace di un bene terreno; e non ci sembra che essa possa essere intesa come minaccia, sia pure ingannevole, di una perdita ultraterrena. Ecco un'altra differenza: nella sua lusinghiera tentazione il Seduttore offre un bene o una cosa, un vantaggio purchessia, tacitamente in cambio della sostanza dell'essere umano, l'anima. Qui, all'inverso, l'argomento della promessa o della minaccia non è una cosa, ma proprio la sostanza umana dell'anima.

Lo strumento interpretativo della "tentazione diabolica" è stato poi ripreso da Massimo Seriacopi: «mostrando poi quanto fragile era rimasta la sua volontà di fronte alla diabolica tentazione sempre in agguato» (p. 7). Per giunta Seriacopi inserisce il concetto durante un'argomentazione in cui sostiene che il pentimento di Guido era stato solo superficiale e frutto di calcolo, *astuto* verrebbe da aggiungere, con cui egli cercava di ottenere con poco sforzo la salvezza: «molto più meschinamente [di Ulisse] aveva preparato una conversione salvifica» (p. 7). E più in basso: «aveva calcolato, facendo ammenda dei propri riconosciuti peccati, di salvarsi l'anima cingendosi i fianchi col cordiglio» (p. 14-5).

Ma a ciò s'oppone la frase che il dannato Guido, ormai costretto alla verità, pronuncia sull'origine della sua conversione, dovuta al fastidio morale per le sue accortezze nella vita pratica, le «coperte vie», che aveva approntato con tanto successo: «ciò che pria mi piacëa, allor m'increbbe». Non sembra dubitabile che egli in modo libero e sincero si fosse pentito del suo modo di agire e lo avesse abbandonato per sempre quella strada del male.[32]

[32] Anche Benvenuto narra che ormai frate minore fu spesso visto mendicare il pane per le via di Ancona. (Lacaita tom. 2, p. 317).

2. I CONCETTI ACCESSORI DI SEDUZIONE

Dando seguito al precedente capitolo, studieremo qui la serie di vocaboli accessori, tutti convergenti intorno all'evento escatologico della perdizione, come fine dell'azione seduttiva, ma ciascuno rilevante una diversa sfumatura.

2.1. Illecebrae *e illecebre*

Sopra abbiamo usato appositamente *illecebre* per i suoi sensi affini e funzionali al gesto seduttivo-tentatorio. È vocabolo derivato da *illicio*, composto di *lacio* (*in-lacio*), che è attestato non da scritti letterari ma solo dai glossografi antichi. Purtroppo la tradizione ci ha consegnato per questa famiglia di parole solo gli *excerpta* di Paolo Diacono, quindi il riassunto del riassunto del *De verborum significatu* di Verrio Flacco. Ivi *lacit* è definito: «decipiendo inducit; lax etenim fraus est» "condurre ingannando o raggirando; *lax* infatti è frode"; «inducit in fraudem. Inde est allicere et lacessere; inde lactat, illectat, oblectat, delectat» "condurre a un inganno. Da qui attirare, provocare; da qui adescare, allettare, dilettare, sviare/sedurre". (Lindsay p. 103,25; 104,16).[33]

Sulla base di questi due passi del monaco longobardo, i due glottologi francesi Ernout e Meillet pongono alla base del lemma la parola-radice *lax* coi significati di "esca, astuzia, ingan-

[33] Travagliata la vicenda della fonte antica. Sesto Pompeo Festo, probabilmente nel II secolo dell'era volgare, compilò un compendio del *De verborum significatu* di Verrio Flacco, inizio I; ma anche quel compendio restò dimezzato per avverso destino, sicché fino alla lettera *elle* a noi è rimasto soltanto il riassunto stilato dallo storico longobardo Paolo Diacono. Nei suoi *excerpta* è purtroppo assente *laqueus*. Ho tradotto con due parole unite dalla sbarretta, quando non ritenevo soddisfacente una sola parola italiana per rendere le varie sfumature della latina.

In pochi casi come questo tradurre è interpretare, e il rischio di essere infedeli è incombente, perché mancano esempi che diano un illuminante contesto. Ho cercato di dare una certa progressione nel disporre i sinonimi, nella presunzione che Paolo non si fosse limitato ad accumulare parole. Ma per *delecto* rimando più in basso a *delicio*, di cui è intensivo, entro lo studio del lemma *deliciae*.

no, seduzione", alla quale si univa il verbo *lacio* "attirare, sedurre" (p. 347).[34] Per questo tra le lingue moderne il vocabolo che più vi si avvicina sembra essere il francese *enlacer*. Ma di questo scriveremo meglio in seguito. Prinz sotto la voce nel *Thesaurus* conferma raccogliendo, tra gli altri, questi significati traslati negativi: «traslate, in malam partem: i.q. irretire, seducere, decipere», pur senza dimenticare i sensi neutri o addirittura positivi: «allicere, incitare, sibi conciliare». (vol. 7, pars I, col. 374; *illicio*, col. 373-375).

In italiano è di uso prevalentemente plurale. Il *Crusca* 5ª ed. le definisce con un solo e perfetto sintagma: «Allettamento ingannevole» (tom. 5, p. 45). Battaglia conferma con lo stesso sostantivo ma privo di attributo. Amplia, poi, la gamma semantica, partendo dal valore neutro "attrattiva", fino a scendere a quelli più negativi: "lusinga" e "seduzione". E ne riporta questo pertinente esempio del XIV secolo: «Questi muri del monastero [...] voi da mille migliaia illecebre del secolo, separerranno e sequestreranno». (Battaglia tom. 7, p. 253).[35]

Non si pensi, peraltro, a un uso solo cristiano, ché quello classico è assai ampio e diffuso: da Plauto a Lucrezio; da Cicerone a Sallustio. Ne riporto un solo passo e altri due in nota, per desiderio di completezza.[36]

Nel *De senectute* c'è l'esempio più estremo e teorico. Catone vi cita, in discorso indiretto, i duri giudizi dell'antico pitagorico Archita di Taranto contro la *voluptas corporis* e le sue *avidae libidines*: ogni misfatto politico di tradimento o di eversione deriva dalla bramosia di soddisfare il piacere; non vi è alcun delitto, alcun'azione tanto malvagia verso cui non sospinga la libidine del piacere; stupri e adulteri e ogni simile infamia non sono stimolati da alcun'altra illecebra se non quella del piacere corporeo:

> [dicebat] Hinc patriae proditiones, hinc rerum publicarum eversiones, hinc cum hostibus clandestina colloquia nasci; nullum denique scelus, nullum malum facinus esse, ad quod suscipiendum non libido voluptatis impelleret; stupra vero et adulteria et omne tale flagitium nullis excitari aliis illecebris nisi voluptatis. (*De senectute* XII, 40; Falconer p. 48).

---

[34] «'appât, ruse, tromperie, séduction', auquel s'apparantait un verbe *lacio* 'attirer, séduire'».

[35] "Leggende di Santi" 2, 65, in *Vite dei Santi Padri*, tom. 3 e 4, Firenze: Manni, 1734-1735.

[36] Sallustius, *De coniur. Cat.* LVII, 1 «plerique quos ad bellum spes rapinarum aut novarum rerum studium illexerat dilabuntur». (Ornstein p. 63). Cicero *Pro Milone* XVI, 43: «quis ignorat maximam inlecebram esse peccandi impunitatis spem?» (Watts p. 54).

2.2. Laqueus *e laccio*

Ma ora, per non lasciare inesplorata la parola stessa che è, forse, nel nucleo etimologico del verbo latino *illicio* e quindi di "illecebra", conviene vedere almeno due significati di *laccio*, anche se, o proprio perché, è termine estremamente comune in italiano.

Corrisponde al latino *laqueus*, che ha significati medesimi dell'omonimo italiano. Iniziamo, dunque, dalla definizione del senso proprio e fondamentale in italiano: «Funicella con cappio a nodo scorsoio per catturare uccelli o selvaggina» (*Treccani* tom. 3, p. 5). Il lemma indica, così, uno strumento composto con una "funicella": il nodo imprime alla corda una modifica che, abilmente manovrata, la rende funzionale alla cattura, si riconosce facilmente la parentela con il *lazo* della lingua spagnola e della tradizione americana.

Controverso è, tuttavia, il legame etimologico tra questo nome latino da una parte e *lacio/lax* dall'altra. Forcellini scrive: «Ratione habita etymi, ducunt a *lax*, quod fraudem significat» "Tenuto conto dell'etimo, lo derivano da *lax*, che significa frode". (tom. 3, p. 30). Ma il parere di Ernout & Meillet è oscillante e perplesso.[37] Diverse e coerenti, invece, le opinioni degli studiosi tedeschi, Walde e Hofmann, che stabiliscono tale legame sia rinviando da *laqueus* a *lacio* sia derivando quest'ultimo da un *laqu-io*, analogo alla radice italica *laqu-* di *laqueus* (tom. 1, p.744-745).[38] Il *Thesaurus* non ci aiuta a risolvere il dilemma. Sotto il lemma, Scheller, il glottologo che ne definì l'etimo, afferma: «vox procul dubio denominativa; radix **lac-* (*lacio*, cf. *illicio* sim.) sensu decipiendi tantum obvia parum convenit.» "voce senza dubbio derivata; la radice *lac-* col significato di ingannare è soltanto facile ma poco adeguata". Vi aggiunge: «usu strictu i.q. restis ad vinciendum apta, παγίς» "in senso stretto come fune adatta a legare, παγίς".

Di seguito, Oronzo Pecere, autore della voce, offre un'impressionante sequenza di esempi letterari, classificati con precisa logica, di cui non si può che essergli grati. Si noterà che, indipendentemente dall'uso, in tutti gli esempi classici la parola è declinata al plurale.

Tra quelli dell'uso proprio, *in re venatoria*, scelgo un passo dalle *Georgiche*, colto dal corso

---

[37] Essi, alla fine del lemma *laqueus* escludono ogni legame: «La parenté avec *lax, lacio* ne se justifie guère»; ma poco sotto, però, concludono la voce *lax* con l'ipotesi di un gruppo di parole comune e, contraddicendo la precedente affermazione, scrivono che *laqueus* ne faceva forse parte. Il primo riferimento è a p. 341, col. 2; il secondo a p. 348, col. 1.

[38] «'Strick als Schlinge' (fune come cappio) [...] ebenso (allo stesso modo) [...] *laqueo*, *-are* 'verstricke' (impigliare) [...] die Sippe beruht auf ital. **laqu-* (la genealogia/l'origine deriva dall'italico) 'bestricken (incantare/affascinare/sedurre; ant. Imprigionare, catturare), in eine Schlinge (Falle) locken (adescare attrarre attirare in un cappio, trappola)'». Alois Walde ha dalla sua d'essere stato un illustre studioso delle lingue osco-umbre.

dell'incantevole storia del genere umano e della scoperta dell'agricoltura: «Tum laqueis captare feras et fallere visco / inventum» "Allora si trovò il modo di prendere le fiere coi lacci e ingannarle col vischio". (*Georgicon libri* I, 139-140; Saint Denis p. 7).

Il passo merita un breve commento retorico e sintattico. Potrebbe sembrare che i due ablativi strumentali *laqueis* e *visco* "coi lacci; col vischio", identici come caso e funzione, siano stati usati ambedue in senso proprio, come strumenti di cattura della preda. Ma il fatto è che essi dipendono da un diverso infinito. Mentre, insomma, il primo, *captare*, significa la cattura vera e propria, il secondo, *fallere*, indica il tranello o l'insidia che ha sospinto l'animale a posarsi sul vischio, restandone incollato e preso. Pertanto *visco* non è usato propriamente, bensì come metonimia è spostato a indicare la causa della cattura stessa.

Lo studioso italiano v'introduce, in seguito, l'uso *in comparatione, imagine, metaphora*. Sono allora inganni e tranelli con cui chi stia seducendo distoglie la vittima dal suo percorso.[39]

Prima in *usu profano et communi*, tra cui risalta quello delle situazioni amorose. Tibullo, in un'elegia di complessi intrighi amorosi, si lamenta d'essersi fidato delle ingannevoli promesse del *puer* amato:

> Tum miser interii, stulte confisus amari: / nam poteram ad laqueos cautior esse tuos.
>
> Allora, sventurato, mi sono perduto, scioccamente fidando di essere riamato: davanti ai tuoi lacci potevo almeno usare maggiore cautela. (*Carmina* I, ix, 45-46; Luck p. 38. Tr. Della Corte p. 73).

Anche questo distico vuole un'analisi retorica per capire un uso tropico ancor più ardito del *visco* delle *Georgiche*. È ovvio che la mente umana è catturata da lacci immateriali, al contrario di quelli usati dai cacciatori virgiliani, che ne soggiogano l'immaginario e le emozioni più che il corpo, secondo l'uso metaforico. Ma Tibullo non sta affatto scrivendo del suo stato mentale presente, bensì dell'insidioso processo che lo ha preceduto e causato, secondo un uso metonimico simile al *visco* virgiliano. Dovremmo, quindi, definire tale raffinato ed estremo uso tropico come la metonimia di una metafora.

In modo analogo, o istruisce nell'*Ars amatoria* a tanto promettere e poco mantenere: ché con le ragazze la parola non va mantenuta. È dunque giusto ingannare le donne ingannatrici,

---

[39] Come si scrive più in basso per *rete*, quest'uso, se ne escludiamo la derivazione dall'etimo, allora è un traslato metonimico, perché è segno di quei presupposti necessari o quegli ingannevoli mezzi per raggiungere lo scopo di prendere la vittima ingannata nel laccio (oppure nella rete). Questa definizione è analoga a quella di παγίς vedi *infra*).

perché cadano nei lacci che esse stesse, di indole perfida, hanno teso: «Fallite fallentes; ex magna parte profanum / sunt genus: in laqueos, quos posuere, cadant». (I, 645-646; Kenney p.148).

Poi in *usu christiano*. Cominciamo dalla *Vulgata*. È un passo — certo meno spregiudicato del Sulmontino, ma con simile diffidenza verso le maestre di tranelli — dal libro deuterocanonico di Siracide, in latino noto come Ecclesiasticus. Nel nono capitolo, fitto di esortazioni a non concedere il dominio della propria anima alla donna, leggiamo questo versetto: «Ne respicias mulierem multivolam, / ne forte incidas in laqueos illius» "Non guardare la donna vogliosa, per non cadere nei suoi lacci". (Eccl 9,3).[40]

I lacci adescanti dello sguardo tornano in una frase di Ambrogio a interpretazione del salmo 118,60, con un valore metonimico simile ai lacci di Tibullo:

> *Paratus sum et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua.*
> semper paratus ad agendum est [...] Nulla eum flabra scopulosae nimis ambitionis excutiunt, nulla procella atque tempestas iniustae invasionis exagitat, non petulantis oculus meretricis inlaqueat; oculus enim meretricis laqueus amatoris est. (*Expositio psalmi CXVIII*, 8,36; Petschenig&Zeller p. 171). [41]
>
> *Non sono sconcertato, sono pronto a osservare i tuoi decreti*
> [...] che tu non sia preso dai lacci dello sguardo sfacciato della meretrice, perché il suo occhio è il laccio dell'amante.

Ma il punto di vista diventa inverso rispetto al divieto di Siracide: lo sguardo qui è non dell'uomo ma della meretrice: incrociarne lo sguardo è esiziale, quasi fosse Medusa.

È pur vero che nei Salmi è ragionevole interpretare *lacci*, piuttosto che come metafora per le muliebre tentazioni persuasive alla lussuria, come metonimia o metafora per gli agguati religiosi o militari degli infedeli e dei nemici. Per esempio in 56,7; oppure in 30,5: «Educes me de

---

[40] Espunto dal canone del Tanàkh, ma tradotto sia dai Settanta sia da Girolamo. La traduzione dal latino è mia; ma la CEI traduce dall'originale: «Non incontrarti con la donna cortigiana / ché non abbia a cadere nei suoi lacci» (*Bibbia Tob* p. 2039), dove scompare il motivo dello sguardo.

[41] Nell'ordine ebraico è il salmo numero 119, tra quadre ho aggiunto il versetto 61, necessario all'intelligenza del commento di Ambrogio. La traduzione dall'ebraico della CEI differisce su questo sintagma determinante: le corde, o i lacci, non sono *peccatorum*, ambiguamente sospeso tra maschile e neutro, bensì "degli empi" (*Bibbia Tob* p. 1371), oppure "des infidèles" (*La Bible Tob* p. 900). Ambrogio interpreta come maschile sì, ma con una differenza: a tendere i lacci sono non i nemici del Signore e quindi del fedele, come le traduzioni attuali dall'ebraico, bensì colei che induce il fedele al peccato di concupiscenza. Sembra verosimile che tra Ambrogio e Girolamo ci sia stata l'intenzione implicita di spostare il senso in una direzione compatibile con la tentazione cristiana.

Di questo versetto parleremo ancora sotto, in Parte terza, a proposito della corda che Virgilio lancia verso Gerione.

laqueo hoc quem absconderunt mihi, quoniam tu es protector meus». (Fillion p. 740; 566).

E non basta: l'archimandrita Ambrogio, forse ansioso di mettere sull'avviso il suo gregge, ha forzato il testo salmico sommando e distinguendo nelle due facce della figura etimologica (il verbo *illaqueat* e il sostantivo *laqueus*) le distinte fasi del tentare/sedurre della *meretrix* : nel primo riconosciamo il mezzo ingannevole della tentazione della carne; nel secondo, la perdizione nella cattura del peccato.

Nel commento al versetto 60, dunque, determinando quali condizioni il fedele debba evitare per esser pronto ad agire in nome del Signore, Ambrogio usa metaforicamente il *laccio* per significare la tentazione del lubrico sguardo muliebre. Ma proprio nel versetto seguente, il Salmista ricorre alla stessa parola: «Funes peccatorum circumplexi sunt me, et legem tuam non sum oblitus.» "I lacci degli empi mi hanno avvinto" (Fillion p. 639; *Bibbia Tob* p. 1371). Ambrogio così commenta:

> Hi sunt igitur funes delictorum nostrorum, quibus involvimur et ligamur [...] Utinam [Salvator] et mihi dicat: Exi de vinculis tuis: exi de nexibus peccatorum tuorum: solve funes erroris tui, quibus circumdatus et ligatus es. (*In Psalmum David CVIII expositio*, sermo 8,40; Petschenig&Zelzer p. 175).
>
> Queste sono le funi delle nostre colpe da cui siamo avviluppati e legati [...] Voglia il cielo che il Salvatore dica anche a me: "Esci dalle tue catene: esci dai nodi dei tuoi peccati: sciogli le funi del tuo errore, da cui sei circondatro e annodato.

In questo caso la lettura allegorica del Santo si libera da ogni riferimento a un concreto oppositore, che si presentasse nella figura del nemico, dell'infedele o anche della prostituta: il nemico che ci ha tolto la libertà spirituale siamo noi stessi, quando ci siamo dati all'errore e al peccato.

Prendiamo, ora, un altro commento ai salmi, quello di Cassiodoro a 140,9 «Custodi me a laqueo quem statuerunt mihi, / et ab scandalis operantibus iniquitatem»:

> Per laqueos et scandala, totius mundi mala breviter propheta complexus est; a quibus se supplicat custodiri, ne per insidias eorum possit intercipi. Laquei sunt diversa carnis desideria, quibus mentes humanae blandis nexibus illigantur. (*Expositio in Psalterium*; PL 70, col. 1003C).[42]
>
> Con lacci e scandali il profeta ha compreso in breve tutti i mali del mondo, verso cui supplica di esser difeso, per non cadere nelle loro insidie. I lacci sono i vari desideri della carne, ai quali le menti degli

[42] Cassiodoro numera con 11 il versetto.

uomini sono legate coi nodi più lusinghieri.

Il passo di Cassiodoro è un riflesso cristiano, come innumerevoli altri, di quello di Archita-Cicerone sulle funeste illecebre del piacere corporeo, ma estende la prospettiva ai vari desideri della carne (non solo, ci sembra, a quelli erotici), cause di tutti i mali. Inoltre, proprio come nel discorso di Archita o nel II libro delle *Confessiones* agostiniane, i lacci non sono tesi da un agente, ossia da un qualcuno diverso dalla vittima (il *puer* di Tibullo o le *puellae* ovidiane; la *mulier multivola* di Siracide o la *meretrix* ambrosiana), ma sono lacci autoctoni: sorti dal corpo della stessa vittima, ne corrompono l'anima.

Tuttavia, oltre alla rilettura di temi classici, vi è di notevole anche il modo d'interpretare l'allegoria del testo biblico, comune ad Ambrogio e a molti Padri cristiani, con una sorta di allegoria di secondo grado: mentre il Salmista definisce *lacci* le concrete insidie ordite da concreti nemici (con quella che potremmo definire metafora metonimica, analoga agli usi di Tibullo o Ambrogio), il Cristiano li interpreta come allegoria morale dei peccati carnali che traviano l'anima.

Il diavolo è, ovviamente, il maestro di insidie e lacci per antonomasia. Lo possiamo testimoniare con un versetto di Paolo: il *laqueus* di Girolamo traduce la παγίς di Paolo:

καὶ ἀνανήψωσιν ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος, ἐζωγρημένοι ὑπ᾽ αὐτοῦ εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα.
(2Tim 2,26; N&A p. 553).

resipiscant a diaboli laqueis, a quo captivi tenentur ad ipsius voluntatem. (Fillion p. 1315).

e ritornino in sé sfuggendo al laccio del diavolo, che li ha presi nella rete perché facessero la sua volontà.

Παγίς, ίδος ha il senso proprio di "trappola", il dispositivo meccanico per la cattura degli animali. Secondo la definizione di Stephanus è un «Laqueus qui tenditur, in terram depangitur, ad capiendas feras» (tom. 6, col. 6). Come tutti questi termini della tecnica venatoria, subisce una metamorfosi metaforica che lo strumento lessicale *The Discovery Bible NT with Help* esprime con una perifrasi perfetta: «a *moral snare* that robs someone of their spiritual liberties» "un laccio morale che deruba qualcuno della proprie libertà spirituali".

La relativa "che deruba delle proprie libertà spirituali" arricchisce, senza contraddirlo, il punto di vista che noi abbiamo adottato della caduta nel peccato e della perdizione. In generale, anche nella fenomenologia profana, l'espressione è pregnante dello stato d'irreversibile servaggio a cui si sottopone l'innamorato come di Tibullo o Ovidio così di Lucrezio. Ma rende anche l'antitesi morale tra la libertà nel Signore e la schiavitù di Satana, effetto del peccato, come se

l'uomo fosse degradato allo stato di burattino inerte e privo di volontà propria. Una situazione assai simile ai corpi dei traditori danteschi, posseduti dai demòni (vedi in II parte il paragrafo "Gli esempi umani della seduzione diabolica". Per questo aspetto molto chiara è la traduzione *Tob* di 2Tim, 2,26: «filets du diable qui les tenait captifs et assujettis à sa volonté» "reti del diavolo che li teneva prigionieri e soggetti alla sua volontà" (p. 1686). S'aggiunga certamente che solo la Grazia può liberare dal dominio diabolico.

Tuttavia, proprio nella lettera precedente, un'idea di "laccio" diversa, ma analoga alla passo di Agostino, sfida e rovescia questa che abbiamo appena detto:

> **οἱ δὲ βουλόμενοι πλουτεῖν ἐμπίπτουσιν εἰς πειρασμὸν καὶ παγίδα καὶ ἐπιθυμίας πολλὰς ἀνοήτους καὶ βλαβεράς, αἵτινες βυθίζουσι τοὺς ἀνθρώπους εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν. 10 ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία, ἧς τινὲς ὀρεγόμενοι ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως καὶ ἑαυτοὺς περιέπειραν ὀδύναις πολλαῖς. (1Tim 6,9-10; N&A p. 549).**
>
> Nam qui volunt divites fieri incidunt in temptationem et laqueum et desideria multa inutilia et nociva quae mergunt homines in interitum et perditionem. **10** Radix enim omnium malorum est cupiditas; quam quidam appetentes erraverunt a fide, et inseruerunt se doloribus multis . (Weber p. 1835)
>
> Al contrario coloro che vogliono arricchire, cadono nella tentazione, nel laccio e in molte bramosie insensate e funeste, che fanno affogare gli uomini in rovina e perdizione. **10** L'attaccamento al denaro [φιλαργυρία "amore del denaro"] infatti è la radice di tutti i mali; per il suo sfrenato desiderio alcuni hanno deviato dalla fede e si sono da se stessi tormentati con molti dolori. (N&A p. 549).

Il testo, grazie al polisindeto, insinua una sostanziale unità dei mezzi causanti la perdizione (**εἰς πειρασμὸν καὶ παγίδα καὶ ἐπιθυμίας** "nella tentazione e nel laccio e nelle bramosie"). Che la tentazione sia trappola o laccio per l'anima dovrebbe esser ormai evidente. Ma qui la frase sembra suggerire che essa, quasi priva di un agente, sorga già nelle cupidigie umane, qui del denaro come in Agostino del sesso, in eco persino delle illecebre di Archita.

Ancora: l'eclissi del diavolo, ossia la sua apparente assenza in questi versetti, ci porta non a concludere che un'ipotetica **παγίς τῆς ἐπιθυμίας** sia incompatibile colla **παγίς τοῦ διαβόλου** di 2Tim 2,26 (o di 1Tim 3,7), bensì ad apprezzare il preliminare ruolo del desiderio nella tentazione. Non siamo solitari nell'avvertire in Paolo una sorta di dilemma, tant'è che l'edizione Clementina della *Vulgata*, forse per non creare dubbi, corresse tanto Girolamo quanto Paolo col rasserenante sintagma *laqueum diaboli*.

Dopo tanta ricchezza di esempi, seppure si debba restare dubbiosi rispetto al nesso etimologico tra *laqueus* e *lacio*, non si può non rilevare, quanto meno, la convergenza tra il significato metaforico del primo, come "insidie morali", e quello proprio del secondo e dei suoi verbi

composti che si accentrano intorno al senso "condurre/indurre ingannando" (ci si rammenti del *lacit* di Verrio Flacco presso Paolo Diacono: «decipiendo inducit [...] inducit in fraudem»).

Passiamo a un esame dei valori della parola in italiano. Già a un primo sguardo appare subito chiara la convergenza, nelle due lingue, dei valori traslati di *laqueus* e di *laccio*: come in latino *fraus*, *insidiae* ; così in italiano "insidia, inganno, trappola". (*Treccani* tom. 3, p. 5).

Ma, per paradosso, quello che dona maggiori suggestioni è il senso proprio, col quale abbiamo iniziato questo paragrafo. Il Battaglia ne dà definizione impressionante per completezza e penetrazione, tali da anticipare possibili scenari drammatici e narrativi: «Fune fornita all'estremità di un cappio a nodo scorsoio, che, opportunamente nascosta e mimetizzata, si adopera nell'uccellagione per sorprendere e accalappiare la preda, indotta per lo più a immettersi in passaggi obbligati» (tom. 8, p. 663).

Seguono i due sensi traslati: «Fascino esercitato o accorgimento usato per ridurre qualcuno in uno stato di soggezione sentimentale; seduzione, adescamento; inganno amoroso» (p. 664, n° 7); e poi: «Macchinazione, trama ordita ai danni altrui; tentazione; imboscata, insidia, tranello, agguato; lusinga, illusione, attrattiva ingannevole, blandizie» (p. 665, n° 8). La storia secolare della tecnica venatoria s'intreccia con quella dell'antropologia e del lessico. Vale la pena, perciò, di guardare meglio.

È evidente che, per raggiungere lo scopo, si deve indurre l'animale lungo il percorso in cui è posato il *laccio* (lasciando la metafora: la perdizione nel peccato). Ecco, quindi, che l'artificio insidioso di *sviare* (ossia "sedurre" in senso stretto) la vittima è l'azione presupposta alla cattura vera e propria, che è coerente con ciò che abbiamo detto sui tre tempi della seduzione. E in quest'azione ritorna l'elemento, reale e simbolico insieme, della via.

Proprio come nell'agguato, nel quale, però, è la vittima a scegliere il proprio itinerario, a cui il suo carnefice si adatta. Sotto quest'aspetto, nell'atto di tendere il laccio vi è un'astuzia più complessa e attiva, grazie alla quale la preda è indotta sulla via scelta dal suo avversario, e non l'inverso. Anche nel momento dell'esecuzione del progetto vi è differenza: nell'agguato ci si limita ad attendere, e l'abilità consiste nel condurre un assalto tempestivo e determinato; nell'altro gesto, invece, la corda e il suo cappio s'interpongono tra i due, colmando la distanza spaziale che opportunamente separa i due antagonisti.

La presenza cruciale del mezzo, peculiare e opportunamente costruito, si ripresenta nella trappola, oppure nella pania usata per immobilizzare gli uccelli grazie alla collosità delle bacche del vischio, da cui, ovviamente, "invischiare".

Su questo strumento e le sue facce simboliche si veda in Parte terza, "Il *laqueus diaboli*" e in genere l'episodio del getto della corda a Gerione.

2.3. Retis *e Rete. Irretire*

Ma il mezzo e il simbolo fisicamente e pragmaticamente più affine è la rete, anche questo di derivazione venatoria, da cui deriva la rete metaforica della cattura emotiva dell'essere umano, significato tanto italiano quanto latino.

Lo attestano questi versi lucreziani, in cui essa ricorre coi sinonimi metaforici *plagae* e *nodi*:

> [...] ut melius vigilare sit ante,
> qua docui ratione, cavereque, ne inliciaris.
> Nam vitare, plagas in amoris ne iaciamur,
> non ita difficile est quam captum retibus ipsis
> exire et validos Veneris perrumpere nodos.
> (*De rerum natura* IV, 1144-1148; Martin p. 168).
>
> sì che è meglio stare prima all'erta,
> come ho insegnato, e guardarsi dall'essere adescati.
> Difatti evitare di cadere nei lacci d'amore
> non è così difficile come districarsi, una volta presi
> in mezzo alle reti, e forzare i possenti nodi di Venere. (Giancotti p. 251).[43]

Gli esametri lucreziani scolpiscono i tempi di cui abbiamo già parlato: uniti all'avverbio *ante*, collocati nei punti cruciali dei versi, ci sono i verbi sinonimi della previdente cautela (*vigilare*, *cavere*, *vitare*), per evitare prima di cadere in quelle reti da cui sarebbe assai arduo uscire poi. In specie, si ammira la sagacia persuasiva delle figure di posizione: i due movimenti opposti, di entrare nei lacci (*plagas in amoris ne iaciamur*) e di uscirne (*retibus ipsis exire*) sono messi chiasticamente a inizio e fine verso, mentre i due infiniti (*vitare*, *exire*) condividono sì la posizione metrica parallela, ma sintatticamente sono uno in apertura, l'altro in clausola delle loro frasi. I due congiuntivi, invece, (*ne inliciaris*, *ne iaciamur*) appaiono perfettamente simmetrici per morfologia, sintassi e posizione metrica, eppure significano il primo la causa

[43] Come ho scritto nell'introduzione del libro le traduzioni hanno anche l'utile effetto di testimoniare la mia scelta interpretativa, sia quando ne sono l'autore sia quando mi sono limitato a sceglierla. Come in questo caso, in cui giudico questa come migliore di quelle di Fellin e di Canali.

dell'adescamento e il secondo l'effetto della trappola.

La rete, poi, divide con *laqueus/laccio* anche quella raffinata metonimia, vista nei versi di Tibullo, che s'innesca in questo uso metaforico, per cui esse passano a significare anche quelle arti ingannevoli e adescanti, approntate per condurre la vittima, appunto, nella rete o nel laccio.

È uso raffinato, e tutto sommato illogico, diffuso in italiano, ma raro e incerto nel latino classico. Proponiamo, però, questo distico dove Properzio si vanta d'essere troppo esperto e perciò incredulo agli inganni di Cinzia che vuole nascondere un suo nuovo amore:

> Nil agis, insidias in me componis inanis,
> tendis iners docto retia nota mihi. (II, xxxii, 19-20; Viarre p. 79).
> Nulla ottieni: prepari inutili insidie contro di me: reti troppo note tendi, tu maldestra verso me esperto.

L'ampia gamma di significati di *rete*, è avvalorata non tanto dalla somiglianza, morfologica ma non dinamica, con la tela del ragno, quanto dal verbo italiano derivato. *Irretire*, infatti, ha anche senso proprio ma raro di "Prendere nella rete, intrappolare, catturare". Ma ben più diffusi sono i sensi figurati: "Attrarre con sottili allettamenti; sedurre, affascinare; accalappiare con inganni, lusingare, circuire, abbindolare" per l'eloquente Battaglia (tom. 8, p. 548-9). Tutti sensi che condividono, come si vede, la logica metonimica degli esempi di Tibullo, Lucrezio e Ambrogio.

È dubbio se tale significato esistesse in latino, oltre a quello legato all'uso proprio di "prender nella rete", di cui costituisce, come detto, il traslato metonimico dell'uso metaforico. In una frase della prima *Catilinaria*, Cicerone accusa Catilina di aver traviato, e quindi catturato moralmente (*inretisses*) un gran numero di giovani cittadini usando le tentazioni dei vizi, *illecebris*; e, quindi, di aver facilmente sospinto quelli ormai corrotti nell'animo verso ogni tipo d'impresa temeraria o lasciva, magari portando loro servilmente la fiaccola o la spada:

> Cui tu adulescentulo, quem corruptelarum inlecebris inretisses, non aut ad audaciam ferrum aut ad lubidinem facem praetulisti? (*In Catilinam oratio prima* VI, 13; Macdonald p. 46).[44]
>
> A quale giovane, dopo averlo irretito con le illecebre delle depravazioni, non hai mostrato il ferro per la

[44] Alcuni spiegano metonimicamente *ferrum* [...] *facem praetulisti*: erano i servi *armigeri* e *lanternarii* che precedevano di notte il padrone portando, appunto, le armi e facendo luce con le fiaccole. Secondo un uso che i cristiani diranno di Satana, dunque, Catilina si prestava a servire colui che avesse corrotto pur di spingerlo vieppiù verso il delitto.

temerità o la fiaccola per la libidine?

A me sembra che questa frase, sebbene si avvicini alla metafora metonimica di irretire, potrebbe, invece, significare che il giovane fosse tenuto prigioniero nella rete del vizio, grazie e in seguito al fatto d'essere stato adescato con le tentazioni di un comportamento depravato.

Tutt'al contrario, le attestazioni letterarie italiane sono numerose e autorevoli, mentre è assai raro il significato proprio di "catturare colla rete".

Nel *Filocolo*, il rivale in amore di Florio, Fileno, costretto a fuggire in esilio, inseguito proprio da Florio, si ferma in cima a un monticello davanti a un antico tempio in rovina; e lì, dando sfogo al proprio dolore, pronunzia un soliloquio dalle forti tinte misogine, denso di riferimenti alle donne scellerate del mondo antico:

> O femine, innumerabile popolo di pessime creature, in voi non virtù, in voi ogni vizio: voi principio e mezzo e fine d'ogni male. Mirabil cosa si vede di voi, fra tanta moltitudine una sola buona non trovarsene. Niuna fede, niuna verità è in voi. Le vostre parole sono piene di false lusinghe. Voi ornate i vostri visi con diversi atti ad *inretire* i miseri, acciò che poi, liete d'avere ingannato, cioè fatto quello a che la vostra natura è pronta, ve ne ridiate. Voi siete armadura dello etterno nimico dell'umana generazione: là ov'egli non può vincere co' suoi assalti, e egli incontanente a' pensati mali pone una di voi, acciò che 'l suo intendimento non gli venga fallito. [...] [colei] la quale io più tosto angelica figura che umana creatura riputava, con falso riguardamento m'abbia legato il cuore con indissolubile catena, e ora di me si ride, contenta de' miei mali. (*Filocolo* III, 35; Quaglio p. 309-10. Corsivo mio).[45]

In apparenza, il ritratto collettivo delle *femine* riecheggia quello di Ovidio, e sembra ricordare, soprattutto, quel temibile sguardo della donna vogliosa o della meretrice di Ambrogio, specie perché le donne sono arma dell' "etterno nimico". Lì, però, l'obiettivo della seduttrice, nonché il pericolo del sedotto, è il peccato della carne. Qui, invece, si tratteggia un sedurre per il gusto di sedurre, senza altri esiti che far soffrire e deridere il malcapitato.[46]

Nel suo commento Cristoforo Landino scrive sull'apparizione del serpente satanico nella valletta dei principi in *Purg.* VIII, 100-102 che alcuni interpreti «pigliono "l'herba et fiori" per

---

[45] Verso l'epilogo del libro, poi, prossimo alla morte, re Felice rivolge a Florio i propri consigli di vita a mo' di lascito morale, mettendolo in guardia contro la lussuria: «Similemente ti sia la lussuria nimica, la quale, con ciò sia cosa che con tutti gli altri vizii da combattere sia, sola è da fuggire. Questa del corpo e della borsa è nemica con la sua corta e fastidiosa dolcezza e singulare laccio dell'antico nemico ad inretire l'anime de' cattivi». (*Filocolo* V, 92; Quaglio p. 669).

[46] Se potessi divagare, direi che qui è adombrata la differenza tra le figure settecentesche di Don Giovanni e di Valmont.

le voluptà et piaceri mondani, contr'a quali difficilmente fanno resistentia gl'huomini. Imperoché alchuni sono irretiti dale corporee voluptà. Alchuni sono tyrati dalla pecunia. Molti dall'ambitione.»

E sull'atto di leccarsi il dorso "chome bestia che si liscia" commenta: «Il che dimostra che la tentatione sempre s'adorna, et dimostra essere piacevole et dilicata, perché noi l'acceptiamo». (Landino 1497 p. 158 *recto*; Procaccioli tom. 3, p. 1174).

Come si vede, "irretire" spartisce con "laccio", oltre l'uso venatorio, anche quello figurato, ossia l'aspetto essenziale di "sedurre con inganno", deviando la vittima, in questo caso l'uomo, fuori dalla retta via, metafora di comportamento puro ed animo retto. In "irretire", però, s'insiste su quello che si può considerare il mezzo della seduzione, per i suoi sensi sia originari sia derivati, che è l'attrazione: c'è dunque un'esca, oggetto oppure parvenza di oggetto, che tenta e attrae il desiderio della vittima prescelta, la quale si lascia, appunto, "adescare", attratta con frode da alcunché, fino a entrare nella rete.

2.4. Deliciae *e delizia*

Ebbene, la parola che significa l'elemento dell'esca allettante è *delizia*, parola contraddittoria, ancor più complessa delle precedenti, ma che ci permetterà di approfondire l'intelligenza del fenomeno, a condizione di coniugarla con la latina *deliciae*. Per dir meglio, noi miriamo alla tensione tra due suoi sensi: quello originario dell'etimo e quello che si aggiunge nel corso del tempo; la sua stessa vicissitudine semantica ci permetterà di cogliere meglio l'ambivalenza contraddittoria dei fenomeni oggetto della ricerca.

La parola latina, dopo Plauto in forma di *pluralia tantum*, ha il significato di esperienza o cosa e persona piacevoli. Questa la prima definizione del Forcellini: «sunt oblectamena quaelibet, quae sensibus voluptatem afferunt» "è qualunque diletto che rechi piacere ai sensi". (tom. 2, p. 52).

La citazione forse più concorde col senso è l'*incipit* di questa straordinaria elegia di Properzio: «O me felicem! o nox mihi candida! Et o tu / lectule deliciis facte beate meis! / Quam multa apposita narramus verba lucerna, / quantaque sublato lumine rixa fuit!» "O me felice! o notte per me luminosa! E tu, piccolo letto, beato per le mie delizie! Quante parole ci siamo detti accanto alla lanterna, spenta la luce quante lotte ci furono" (II, xv, 1-4; Viarre p. 50).

Deliciae, inoltre, può significare — per metonimia, come causa per effetto, o per antonomasia — la persona o la cosa che ci dà quel piacere. Troppo note l'apposizione del passero di

Lesbia oppure la definizione svetoniana di Tito: «Amor ac deliciae generis humani» (*Vita divi Titi* 1), forse la più bella lode di un principe, ancorché dimentica di Gerusalemme.

Com'è facile indovinare, in relazione alla filosofia morale o anche al mero genere letterario scelti dall'autore, il giudizio su questo piacere può diventare meno complice, o addirittura assai aspro, come in questo passo di Seneca, che sembra anticipare i toni del moralismo ottocentesco contro un *décadent*:

> adhuc in processu vitia sunt. Invenit luxuria aliquid novi, in quod insaniat; invenit impudicitia novam contumeliam sibi, invenit deliciarum dissolutio et tabes aliquid adhuc tenerius molliusque quo pereat. (*Naturales quaestiones* VII, xxxi,1; Oltramare tom. 2, p. 334).[47]
>
> i vizi aumentano ancora. Il lusso scopre sempre qualcosa di insolito per cui perdere il senno; l'impurità morale scopre nuove pratiche di oltraggio per sé stessa, la corrotta dissolutezza dei piaceri scopre qualcosa di ancor più voluttuoso e delicato in cui perdersi e andare in rovina.

E taccio dei cristiani, a cui torneremo sotto con un illuminante commento di Girolamo.

Ma persino in questa citazione di Seneca, pur mutata la visione morale dell'elegia erotica, il significato di *deliciae* resta sempre quello di piacere sensuale, a cui è meglio non abbandonarsi, ma che non diviene affatto esca o strumento di tentazione, simile per intenderci alle *corruptelarum illecebrae* della *Catilinaria*.

In italiano il tenore semantico della parola *delizia/delizie* è non solo positivo, ma vi si associano perfino sensi spirituali. Così il *Treccani*: «intenso piacere, squisito godimento dei sensi o dello spirito» (tom. 2, p. 39). Esaltante la definizione del Battaglia: «Ciò che produce un intenso piacere o cagiona un godimento squisito di qualsiasi natura (spirituale, estetica, sensuale), avvincendo l'animo, eccitando l'immaginazione o lusingando i sensi con l'incanto della sua bellezza o dolcezza»; però aggiunge: «attrattiva, allettamento, lusinga, incanto», sinonimi tra i quali almeno i due centrali segnano sensi tutt'altro che positivi (tom. 4, p. 159).

Un esempio quanto mai pertinente è nelle terzine del penultimo capitolo della *Comedia delle ninfe fiorentine* o *Ninfale d'Ameto* di Boccaccio, tanto più perché qui si coniugano armoniosamente la favola boschereccia col testo allegorico, da un canto; la bellezza e l'amore terreni con quelli celesti, dall'altro canto. A conclusione del raffinamento e dell'ascesi di Ameto, nel de-

---

[47] Questo passo di Cicerone non aggiunge granché; nella difesa di Celio egli tratteggia un ritratto senza vizi del suo cliente: «Amores autem et hae deliciae, quae vocantur, [...] numquam hunc occupatum impeditumve tenuerunt» "Gli amori e quelle che si chiamano delizie [...] non lo tennero mai né occupato né impacciato". (*Pro Caelio* XIX, 44. Gardner p. 462).

clinare e dell'opera e della giornata, l'autore commenta lo stridente contrasto tra il giorno in quel luogo sublime e l'incombente notte nella propria triste casa col ruvido padre:

> Quivi biltà, gentilezza e valore,
> leggiadri motti, essemplo di virtute,
> somma piacevolezza è con amore;
> quivi disio movente omo a salute,
> quìvi tanto di bene e d'allegrezza,
> quanto om ci puote aver; quivi compiute
> le delizie mondane, e lor dolcezza
> si vedeva e sentiva ; ed ov' io vado
> malinconia ed etterna gramezza. (*Ameto* XLIX, 67-75; Branca & Quaglio p. 833).

Per gradi ci stiamo avvicinando al punto sommo del valore di delizia.

Quando Dante si trova nell'Eden, accompagnato e istruito da Matelda, vide balenare per il bosco un "lustro", come di lampo per intensità, ma che, invece di sparire subito, permaneva accrescendosi. Nello stesso tempo «una melodia dolce correva / per l'aere luminoso». Sono i primi segni ancora enigmatici, ma già assai piacevoli, di luci e canti che accompagnano la processione sacra del carro trainato dal grifone, la cui percezione progressiva si andrà chiarendo al pellegrino.[48] Ebbene, queste «tante primizie / de l'etterno piacer» sono chiamate «ineffabili delizie» (*Purg.* XXIX, 16-30, *passim*), viste e sentite da Dante, come quelle "compiute" ma solo "mondane" da parte del narratore di *Ameto*.

Possiamo, ora, apprezzare la congruità della definizione di *Treccani* e Battaglia come "squisito godimento dei sensi e dello spirito".

Il culmine della specie spirituale della delizia è, tuttavia, nel secondo canto dedicato all'Empireo, dopo che Bernardo ha invitato Dante a levare il viso verso i petali più elevati della candida rosa per guardare «la regina / cui questo regno è suddito e devoto». E non solo il pellegrino sacro, bensì tutti i beati affisano il proprio sguardo su Maria, mentre "più di mille angeli festanti" volano e cantano intorno a lei, in una ripetizione amplificata della sua ascesa accompagnata dalla "circulata melodia" nel XXIII canto.

È un lento crescendo di otto terzine, rese più solenni da due ampie similitudini solari, con accorte ripetizioni di espressioni legate alla visione (ne conto nove), al lume e la fiamma (nove,

[48] Ne abbiamo già parlato nel primo capitolo del libro.

se non dieci) e alla letizia (sei con una settima metaforicamente sospesa tra il desiderio del piacere e lo scintillio del fuoco: gli occhi "di rimirar [...] più ardenti"). La bellezza della madre di Dio, che "ride", ossia gode e risplende per la propria beatitudine, è dunque "delizia", sublime e ineffabile piacere, per la vista e per l'anima dei due cori, l'immobile e il danzante, di questa festa sacra:

> Vidi a lor giochi quivi e a lor canti
> ridere una bellezza, che letizia
> era ne li occhi a tutti li altri santi;
> e s'io avessi in dir tanta divizia
> quanta ad imaginar, non ardirei
> lo minimo tentar di sua delizia. (*Par.* XXXI, 133-138).

Se, però, andiamo a studiare l'etimo della parola latina, non possiamo che restarne amaramente sorpresi.

Deliciae viene, infatti, dal verbo *delicio*, e quindi condivide con *illecebra* e *illicio* la comune radice *lacio*, il verbo dell'insidia e dell'inganno, se non della cattura.

Una prova lessicografica troviamo nel tardo grammatico Nonio Marcello, con esempi del comico Titinio e di Lucilio: «Delicere est illicere» (Lindsay p. 425). Forcellini fa derivare *deliciae* da *delicio* (tom. 2, p. 52), la cui radice per Liddel-Short è da «lacio, the root of deliciae and delecto»; col significato «to allure one from the right way, to entice, delight» "attrarre qualcuno via dal giusto cammino, attirare verso di sé eccitando speranza o desiderio, deliziare".[49]

Che sia parafrasi non tendenziosa e sviante lo comprovano le voci omonime di Ernout & Meillet sotto il lemma *lax/lacio*: «*delicio*: détourner par ses séductions; de là *deliciae*»; "*delicio*: deviare/sviare con le proprie seduzioni; da qui *deliciae*". E sotto l'altro composto: «*inlicio*: attirer dans un piège, séduire [...] et illecebra»; "*inlicio*: attirare in una trappola, sedurre" (p. 346-347).

La parola latina, dunque, assorbe le due facce, anzi i due tempi, opposti e complementari, dell'insidia seduttiva, l'allettamento dell'intenso piacere (o per meglio dire, del desiderio di un piacere intenso), da una parte, e lo scopo maligno di ingannare, traviare e catturare, dall'altra.

Ma, quasi per un'astuzia fraudolenta del Mercurio delle parole, il senso del pericoloso in-

[49] L'OLD, invece, oltre all'etimologia *de+lacio*, riporta solo: «To lure, entice (from one's preoccupations)», (tom. 1, p. 509).

ganno si è chiuso, già in latino, in un verbo arcaico, negletto e tanto eclissato dalla scintillante attrazione del nome, che l'italiano, come le altre lingue moderne, non ne ha mantenuto alcuna traccia. Si vuole rammentare che, persino nei duri giudizi di ispirazione stoica di Seneca (o di Cicerone), *deliciae* manteneva il valore di puri piaceri sì pericolosi ma non ingannevoli, o per dir meglio, di un'entità autonoma e non malignamente predisposta da un agente esterno.

Leggiamo, tuttavia, un paragrafo del commento allegorico di Girolamo a Isaia 30,9-11:

> "Populus enim ad iracundiam provocans est, et filii mendaces, filii nolentes audire legem Dei. Qui dicunt videntibus, Nolite videre; et aspicientibus, Nolite aspicere nobis ea quae recta sunt: loquimini placentia; videte nobis errores. Auferte me viam: declinate a me semitam: cesset a facie nostra Sanctus Israel."
> [...] Secundum tropologiam, omnes haeretici mendaces filii appellantur [...] qui non audiunt interioris hominis auribus Legem Diei, et Ecclesiarum loquuntur magistris: Nolite nobis videre quae recta sunt, nec gehennae flammas comminemini; sed promittite nobis regna coelorum, ut post luxuriam et delicias, pandatur nobis paradisus. Quid mihi ostenditis viam Domini, per quam non libenter ingredior?» (*Commentarii in Isaiam* liber IX, xxx, 9; PL 24, col. 354C-355B. Il testo isaiano è in corsivo).
>
> "È un popolo che provoca l'ira [del Signore], sono figli mendaci, figli che non vogliono ascoltare la legge di Dio. Essi dicono ai veggenti: Non abbiate visioni e ai profeti: Non fateci profezie sincere, diteci cose piacevoli, profetateci illusioni. Adescatemi lontano dalla giusta via, allontanate il sentiero via da me: non compaia alla nostra vista il Santo Israel."
> [...] Secondo l'interpretazione tropologica, tutti gli eretici sono chiamati figli mendaci [...] che non odono veramente la legge di Dio, e dicono ai maestri delle Chiese: "Non diteci giuste profezie, non minacciateci le fiamme di gehenna; ma prometteteci il regno dei cieli e che si apra per noi il paradiso, dopo le delizie della lussuria. Perché mi mostrate la via del Signore, nella quale non voglio entrare?

Girolamo, insomma, coniuga, nella falsa coscienza del peccatore eretico, tanto il desiderio di delizie corporee (assenti nei versetti dell'oracolo isaiano), quanto la volontà di essere sedotto fuori della via giusta, e quindi allontanato dalla verità e dal Signore: vi si riunisce, dunque, il piacere proprio del nome *deliciae* e l'inganno proprio del verbo *delicio*. Quel popolo depravato, per giunta, chiede di essere blandito con la menzogna della propria salvezza futura. Dovremmo ricordarci di questi versetti quando discuteremo del possibile uso riflessivo di ingannare.

Interrompiamo, ora, la fatica di queste numerose notazioni lessicali con una piccola gemma, che può darci piacere oltre a un'altra visione sintetica dei vari concetti. Giovanni Boccaccio mette in bocca a Fiammetta, prostrata dal dolore amoroso, una sorta di inno ai regni di Saturno contrapposti alla vita mondana e di corte, perché chi vive nella selva o "nella solitaria villa, usando l'aperto cielo" (*Elegia di madonna Fiammetta* V, 30; Delcorno p. 117) non conosce

gli affanni né degli onori né delle "trascorrenti ricchezze"; non sottostà né al "vento del popolo" né alla "pestilenzosa invidia"; è libero da paura e da speranza (p. 119). Ma, soprattutto, Cupido non era ancora nato (p. 129), e nessuno era "nella mente infiammato dal cieco furore della non sana Venere" (p. 119).

E finalmente conia una frase esemplare per cogliere i vari aspetti del laccio seduttivo: «né gli è a cura il comporre fittizie parole, le quali lacci sono ad irretire gli uomini di pura fede» (p. 120). Perché, a ben vedere, spesso sono esca per il laccio non tanto reali delizie, quanto promesse che suscitano speranza e attesa delle delizie. E se l'esca è approntata per l'uomo, essa sarà fatta, come dice Boccaccio, di parole o gesti, insomma di significati piuttosto che di cose.

2.5. Blanditia *e lusinga*

Ora, la parola che più concentra le parole e i gesti ordinati a sedurre qualcuno è *lusinga*. Per il nostro discorso essa ha una specie semantica forse marginale, bensì non estranea. La prima definizione di Battaglia già echeggia concetti familiari: «Atteggiamento o comportamento che esprime (con parole, atti o promesse) attenzione, affetto o benevolenza finta o interessata per qualcuno, al fine di carpirne la fiducia, di piegarlo ai propri voleri, di ottenerne i favori».

Ma si accorda di più colla nostra ipotesi lessicale come il *Crusca* 5ª ed. definisce *lusingare*: «Allettare, attirare, altrui al proprio volere con lusinghe, cioè con false e dolci parole, o in altro e ingannevole modo, e per lo più con danno di esso e utile di sé» (tom. 9, p. 560).

E giustamente vi si riportano due versi incipitari del sonetto 76 di Petrarca: «Amor con sue promesse lusingando / mi ricondusse alla prigione antica» (Santagata p. 397). Altro esempio troviamo in *Decameron* I, 8: «con false lusinghe gli animi gentili alle cose vili e scelerate ritrarre [indurre]» (Branca p. 78).

Rammentiamo, infatti, che l'etimo provenzale *lauzenga* o *lozinga* o *lauzinga*, di origine franca, significa 'menzogna' (Battisti tom. 3, p. 2290). La lusinga, dunque, unisce, già nel suo senso fondamentale, il doppio carattere dell'esca: quello di apparenza talmente piacevole da essere allettante e quello per cui questo apparire è apparecchiato per ingannare la vittima a suo danno.

Ma, rispetto a *delizia* e *illecebre* nonché alla stessa esca, ha la sua qualità specifica d'essere un mero fenomeno verbale o comunicativo. Diciamo meglio: quelle ingannano con le insidie che nascondono, ma sono pur sempre vere entità materiali, anzi sono proprio i loro consistenti dettagli fisici e sensoriali ad attrarre e tentare. Questa, invece, la lusinga dico, è come un'ombra

priva di corpo, un inconsistente simulacro di parole e gesti, significanti sì alcunché di materiale, ma assente; essa, perciò, non può far altro che suggerire o promettere alieni beni terreni, che non renderà mai. Per questi motivi la lusinga è falsa nella sostanza e nella premessa, non solo nell'uso e nelle conseguenze, è, per così dire, intimamente e doppiamente ingannevole.

C'è un commento dell'*Ottimo* sui ruffiani, che riesce a dare un'acuta percezione del paziente lavoro artigianale di questa seduzione verbale. Si noti l'identità nominale tra ruffiano e seduttore: «Il ruffiano è il proposto delle meretrici, o vero sedducitore; così chiamato perché lenisce e pialla e blandisce, cioè fa morbide e inferme le menti de' miseri» (Torri tom. 1, p. 327).

Ai limiti dell'arco cronologico su cui indaghiamo, ecco un esempio del Casa: «Le lusinghe e quella che molti chiamano l'adulazione sotto spezie di vera laude, le sue menzogne di dolcissimo veleno spargendo, con vana lingua e bugiarda diletta gli orecchi degli sciocchi» (p. 33).

Entro il medesimo significato generale, Battaglia trova questo particolare: «allettamento, adescamento, seduzione (attuata con parole, sguardi o gesti), invito, profferta amorosa», che ovviamente è ancor più legato, grazie a tali sinonimi, al nostro tema.[50]

Blandizia ne è sinonimo, diremmo ancor meglio con Benedetto Varchi: «Quello che i Latini dicono blandiri diciamo noi lusingare».[51] E Battaglia: «carezzare, vezzeggiare (per indurre ad acconsentire); lusingare; sedurre; indulgere (qno per acquistarne il favore); ammansire» (tom. 2, p. 265).

Per i sensi latini di *blandior* ci appoggiamo sul Lewis&Short. Sistemiamone i significati su una prima base materiale, che contrasta con le nostre spiegazioni: "caress" 'carezzare' e "to cling caressingly to one" 'stringersi a qualcuno in modo carezzevole'. Poi in secondi sensi legati al linguaggio: "to fawn upon" 'ossequiare e accondiscendere'; "to flatter" 'lusingare'; "coax" 'persuadere' (p. 241). Il primo significato dell'aggettivo *blandus* è definito dal Lewis come proprio di "a smooth tongue, [...] caressing" 'di una lingua morbida, liscia, che carezza' (*Ibidem*).

Un'ombra di questo senso corporeo è rimasta anche nel nostro *lusingare*. *Crusca* 5ª ed. ne

---

[50] D'altronde, si registra anche il senso opposto di preghiera, di "supplica ardente; invocazione accorata", disusato oggi ma vivo nel Trecento (Battaglia tom. 9, p. 321). Ce n'è un esempio petrarchiano dall'illustre ultima canzone: «Vergine, quante lagrime ho indarno già sparte, / quante lusinghe, e quanti preghi indarno, / pur per mia pena e per mio grave danno» (*Canzonire* 366, 79-81; Santagata p. 1399).

[51] La frase è in un elenco di parole su questi concetti (*adulari/piaggiare; obsequi/secondare*) tanto gustoso quanto rivelatore di corrispondenze tra latino e italiano, con espressioni anche popolari. Si trova nel dialogo sulla lingua italiana *L'Ercolano* (p. 100).

registra l'uso "Carezzare, riferito ad animali" (tom. 9, p. 561), simile alla frase dell'*Ottimo* e attestato, ancora sullo scorcio del Cinquecento, da un monologo del *Pastor fido*. Dorinda vi confida la propria gelosia per Melampo, il cane che Silvio carezza affettuosamente: «Egli, con quella / candida man ch'a me distringe il core, / te, dolcemente lusingando, nutre». (atto II, s. 2; p. 78).

In un brano di Seneca traspare l'essenza verbale della blandizie e, nello stesso tempo, la bassezza morale degli ossequiosi *assentatores* nelle regali aule, sempre pronti a lodare il principe e ad acconsentire con lui, un comportamento che il filosofo aveva avuto modo, almeno, di osservare spesso:

> Quis sibi verum dicere ausus est? quis non, inter laudantium blandientiumque positus greges, plurimum tamen sibi ipse assentatus est? (*De tranquillitate animi* I, 17 [16]; Waltz tom. 4, p. 74) .
>
> Chi osa dirsi la verità? Chi, nel mezzo di un gregge che lo loda e lo blandisce, non è il più grande lusingatore di sé stesso?

L'uso fraudolento della comunicazione, per meglio dire il barbaglio accecate di parole sguardi e gesti, è in questo esempio di Tasso, se è lecito poggiarsi su un autore seriore nonché sull'improprio uso sinonimico di *esca*, parola che, coi suoi derivati, abbiamo ripetutamente incontrato nel presente capitolo. Sono i consigli con cui Idraote istruisce la bella Armida a usare col capitano dell'esercito dei cristiani le arti della seduzione femminile («l'esca / de' dolci sguardi e de' be' detti adorni»):

> Vanne al campo nemico: ivi s'impieghi
> ogn'arte feminil ch'amore alletti.
> [...] e fa' manto del vero a la menzogna.
> Prendi, s'esser potrà, Goffredo a l'esca
> de' dolci sguardi e de' be' detti adorni (*Liberata* IV, xxvi, xxvii; Caretti p. 107).

2.6. Esca

Non è stato solo per incidente che abbiamo introdotto l'esempio tassiano, piuttosto perché *esca* fa parte della nomenclatura che stiamo indagando. Dal Battaglia riporto questi significati, per primo l'uso antico e letterario di «Cibo, mangime degli animali (e anche nutrimento degli uomini)». Come secondo significato troviamo quello più noto: «Nella pesca, cibo o allettamento artificiale che si mette all'amo per attirare i pesci [...] Nella caccia, cibo o boccone, naturale o artificiale, che si adopera, predisponendolo in modo acconcio, come allettamento per la cattura

di animali selvatici [...]». E, infine, un senso figurato: «Ciò che alletta, inganna, lusinga, ciò che induce a fare una determinata cosa, a cadere in inganno»; e dal punto di vista della preda: «Abboccare l'esca: cedere alle lusinghe, alle tentazioni, cadere in un inganno». (tom. 5, p. 302).

Di quest'ultimo senso, che è il nostro, troviamo un passo esemplare per complessità semantica e psicologica nella canzone 270 di Petrarca, "Amor, se vuo' ch'i' torni al giogo anticho". Ora che la donna è morta la vita del poeta è "trista et libera", ma se Amore lo vuole ancora sotto il suo giogo, deve ritogliere a «Morte quel ch'ella n'à tolto», e deve dunque ridar vita a tutte quelle delizie fisiche che furono causa del suo amore, perché, finalmente, il poeta desidererebbe ancora esser preso all'esca della sua voce, ancora esser catturato dai lacci dei suoi capelli biondi:

> movi la lingua, ov'erano a tutt'ore
> disposti gli ami ov'io fui preso, et l'ésca
> ch'i' bramo sempre; e i tuoi lacci nascondi
> fra i capei crespi et biondi,
> ché il mio voler altrove non s'invesca;
> spargi co le tue man' le chiome al vento,
> ivi mi lega, et puo' mi far contento. (270, 54-60; Santagata p. 1082).

3. Sintesi finale

Dopo avere compiuto, al meglio delle nostre possibilità, l'analisi delle singole parole incontrate sotto l'ombra della seduzione, stimiamo utile comporle in una terza sintesi, più ampia e ragionata delle due già offerte nel capitolo precedente.

L'obiettivo, invero, si presenta alquanto arduo per un duplice motivo. Pur limitandoci alle sole parole latine e italiane, restiamo avvertiti, infatti, che, da un canto, ciascuna di esse è poliedrica e ricca di molte sfumature, non sempre organiche alla grande mutazione cristiana; dall'altro canto, però, esse convergono, come s'è visto, verso significati molto simili, spesso identici. In questo differenziarsi di ogni singolare parola e assimilarsi reciproco di tutte insieme è il doppio ostacolo di quello che ci siamo proposti. Tuttavia, vale la pena tentare, altrimenti le pagine analitiche precedenti resterebbero senza risultato, a costituire uno smacco teoretico e una sterile ricerca erudita.

Va detto, per l'inizio, che tra tutti i significati sinonimi *inganno* è quello di cui tutte le parole, o quasi, partecipano; e ciò ci spinge ad anticipare che la seduzione non può esser ristretta a quella metà della prima bolgia in cui sono puniti quelli definiti "ingannatori" da alcuni commenti. Per dire altrimenti: anche solo per ciò che abbiamo finora scritto, il cosiddetto seduttore dantesco, col suo eroe epico Giàsone, è solo parte del complesso fenomeno che stiamo studiando; lo vedremo meglio nella parte II.

Ora, onde evitare un labirinto di specchi coi significati delle dieci parole, credo sia buona intuizione di semplificare i loro significati restringendoli, per lo più, a quello basilare di ciascuno, quello cioè primo e proprio nella lingua italiana, tralasciando i secondari, i rari e quelli etimologici. In seguito, ragioneremo sulle sfumature sinonimiche, e soprattutto sul tipo di relazione logica (di causa/effetto, di scopo/mezzo, di genere/specie) tra di loro.

Illecebra sia, quindi, "attrattiva", il significato neutro e innocente; e *delizia*, "piacere",

prevalentemente corporeo.

Esca abbia il valore figurato, derivato da caccia e pesca, di "ciò che alletta con inganno, per indurre a fare qualcosa"; *lusinga* valga "parola dolce e falsa" ossia "piacevole menzogna". *Irretire* e *adescare*, ove utili, siano stimati sinonimi col senso di "attrarre (a sé o meno) con speranza o desiderio illusori".

Rete e *laccio* mantengano il valore tropico, metafora di quello venatorio, di strumenti di dominio e cattura dell'anima altrui (associandovi le espressioni verbali "prendere nella rete" o "al laccio" e l'antico senso di "allacciare").

3.1. I tre tempi della seduzione

Le uniche parole a cui stimiamo conveniente dar privilegio di più significati restano proprio i verbi *sedurre* e *tentare*. Procederemo con cautela e qualche ripetizione, perché un equivoco in questa fase avrebbe conseguenze deleterie sul complesso degli argomenti.

Sarà bene, perciò, rammentare qui, in modo compendiario, le due precedenti conclusioni sintetiche. Sulla base lessicale delle omologhe forme greche, abbiamo posto l'ipotesi di una relazione tra l'inganno, ovvero il "tentare ingannando", e lo sviamento, ovvero il senso metaforico e morale di "far uscire dalla giusta via", interpretando il primo come mezzo e il secondo come scopo dell'azione seduttiva. A conclusione dello studio dei lemmi latino-italiani, inoltre, dopo aver stabilito la sostanziale sinonimia tra *tentare* e *sedurre*, abbiamo astratto dai loro significati quello della caduta nel peccato, ovvero il perdere la propria anima, che si è aggiunto ai due precedenti come terzo tempo e vero scopo finale della seduzione, talché lo *sviare* non ne è che il fondamentale momento intermedio.

Non sarà, poi, inutile chiarire e ricordare sia che per ottenere questi tre sensi analitici, dobbiamo sospendere quello sintetico di "indurre all'errore, al peccato", che significa, appunto, l'insieme dei tre tempi o fasi; sia che tutti questi sono sensi morali propri del latino ecclesiastico, derivati dal greco scritturale.

Ebbene, incardinando le nostre conclusioni finali su queste tre azioni, ci accingiamo ad aggiungere alcuna argomentazione sull'ordine logico e la cronologia concettuale che abbiamo dato; in seguito ne approfondiremo i caratteri, coniugandovi i concetti accessori.

L'inganno è, come abbiamo mostrato ripetutamente, il mezzo necessario perché si compia lo sviamento di colui che subisce la seduzione. In altre parole: solo grazie all'inganno, ossia all'offerta tentatrice di "piaceri o vantaggi", il seduttore riesce a distrarre dalla giusta via la sua

vittima, e quindi a indurla sulla via sbagliata, quasi lasciando, infine, che si avvii da sola alla perdizione. Come detto alla fine dell'analisi dei lemmi greci, la doppia falsità dell'ingannevole tentazione appare in questo, che il tentatore, mentre ne occulta limiti ed esiziali effetti, ne ostenta piaceri e benefici apparenti.

Disposti così i concetti, possiamo aggiungere che, *sub specie seductoris*, questa prima è la fase che richiede la sua massima perizia tattica. La seconda, invece, quella dello sviamento, è un processo cruciale *sub specie victimae*, la quale in tanto viene sviata in quanto subisce la tentazione, facendola progressivamente sua, e bramandone gli adombrati piaceri, con sempre minore prudenza ed esitazione. È in questo momento che la vittima passiva si avvia a divenire peccatore attivo.

Il concatenarsi dei tre tempi della seduzione si esprime anche nelle diatesi delle forme verbali: da un lato, i due passivi "sono ingannato o tentato" e "sono sviato", ovviamente complementari dei reciproci transitivi; dall'altro lato, l'azione intransitiva o riflessiva "pecco", "mi perdo". E mentre sembra vero che questo terzo tempo sia, come detto, conseguenza necessaria dei due precedenti, ossia non più evitabile da parte di colui che si sia già lasciato ingannare e traviare dal diavolo, non è affatto detto che chi sia tentato si lasci pertanto sviare.

Non ci sono dubbi, perciò, che "ingannare" o, in senso pregnante, "tentare altrui", in quanto mezzo necessario, è la prima azione, mentre "sviare" è la seconda e conseguente.

Ci soccorre anche la definizione giuridica di *frode*, che prendiamo dal *Treccani*: «Atto o comportamento diretto a ledere con l'inganno un diritto altrui: carpire, ottenere, sottrarre con la f.; commettere f. in danno di qualcuno» (tom. 2, p. 551). La definizione prova la funzione strumentale, non fine a sé stessa, dell'inganno, almeno nell'attività fraudolenta. Osservando la faccenda dal punto di vista inverso: la frode, l'artificio astuto e malvagio, si avvale dell'inganno e della falsità, come l'inganno si avvale dell'astuzia. Ci domandiamo, d'altronde, se esista mai un adescamento innocente o privo di scopo maligno. Ci sono, dunque, due atti verso gli altri, inganno e frode, che condividono la risorsa intellettuale dell'astuzia, e la messa a punto di uno "stratagemma" o "artificio", che permette la loro attuazione. La differenza specifica sembrerebbe essere in un dublice valore

San Tommaso nella *Summa theologiae* argomenta, appunto, tra *fraus* e *dolus*, ossia "inganno" una distinzione che ritengo del tutto estranea al diritto romano, ma che ci sarà utile quando torneremo a parlare di *lusinga*. Vediamo: ambedue consistono nell'attuazione dell'astuzia, ma mentre la frode avviene solo con le azioni, il secondo avviene attraverso o i fatti

o le parole:

> sicut dolus consisit in executione astutiae, ita etiam et fraus, sed in hoc differre videntur quod dolus pertinet universaliter ad executionem astutiae, sive fiat per verba sive per facta; fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiae secundum quod fit per facta. (*Summa theologiae secunda secundae* Quaestio 55, art. 5, "Utrum fraus ad astutiam pertineat", corpus; Leonina tom. 8, p. 401).
>
> come l'inganno, anche la frode consiste nell'effettuazione dell'astuzia, ma c'è questa differenza, che mentre l'inganno vale per qualsiasi attuazione pratica dell'astuzia, sia che si tratti di parole che di fatti, la frode sembra concernere più propriamente l'attuazione pratica dell'astuzia mediante le opere. (ESD p. 437).[52]

D'altra parte *dolus* è dal greco δόλος, che significa in origine "esca", ma subito passa a indicare «any cunning contrivance for deceiving or catching [...] generally, any trick or stratagem» "qualsiasi espediente astuto per ingannare o catturare [...] in generale, qualsiasi trucco o stratagemma", come in *Odissea* VIII, 494, dove sta per il famoso cavallo. (Liddell p. 443).

Ora, la seduzione diabolica, per sua stessa natura, è la frode eminente e sostanziale, perché non danneggia l'uomo in un particolare diritto né in un bene singolo e terreno (che so? il denaro, le proprietà, l'integrità famigliare e affettiva), ma rovina la sua anima, ossia la sua sostanza, trascinandola col peccato verso la condanna nel Giudizio finale, quindi verso la dannazione eterna. Limitatamente al destino di ogni dannato, dunque, essa vanifica e rovescia la discesa soteriologica del Cristo, nonché il dono di Grazia che essa rese possibile.

Per questi motivi, a osservare tutta la dinamica e i sensi dell'argomento, possiamo affermare che, come non è contemplata la forma "frodarsi", così non sono immaginabili le diatesi "sedursi" o "tentarsi", fuorché nelle vertiginose scissioni mentali dell'infedele popolo di Isaia 30.

Si tratta ora di coniugare i concetti accessori coi tre tempi della seduzione, collocandoli nel giusto ordine logico.

3.2. Il terzo tempo, ossia il laccio del peccato

Dopo quanto scritto, qui e più sopra, è evidente che la perdizione è l'evento finale di tutto il dramma della seduzione diabolica, e nello stesso tempo scopo iniziale e motore di tutte le azioni adombrate dalla nostra nomenclatura.

Se entriamo nel paragone, il "cadere nella rete" o "nel laccio", come momento finale della

---

[52] Approfondiremo questa posizione tomistica in Parte II, "*Dolus* e *fraus*", nell'ambito dello studio sull'etica di Tommaso d'Aquino.

caccia, è equivalente alla caduta dell'anima del peccato. Poiché per il cristiano il peccato è "mortale", in quanto causa la "seconda morte" o dell'anima, esso corrisponde per gli animali alla perdita della vita quando restino irretiti o accalappiati dal cacciatore: il significato proprio, dunque, delle due perifrasi venatorie corrisponde a quello terzo e morale del principe dei nostri termini.

Appare, tuttavia, una differenza. Cacciatore e pescatore devono produrre qui — nel gesto tempestivo di tirare il laccio o la rete già accortamente tesi e disposti — la propria bravura meccanica. Il seduttore di anime, invece e come abbiamo scritto, se ha prima compiuto magistralmente le due azioni essenziali di ingannare e sviare, al momento della terza, quando finalmente la vittima pecca e si dà a lui, non fa altro che ammirare il frutto della propria efficace astuzia, ossia il precipitare di colui che ha saputo circuire, "inducendolo" al peccato, quasi che l'anima non desiderasse più che la propria perdizione.

Insomma, nella pratica venatoria, la preda, per quanto ingannata e deviata verso il laccio o la rete o l'amo, potrebbe ancora salvarsi in un guizzo che vanifichi la perizia del suo nemico. Nella prospettiva escatologica della salvezza, invece, questa possibilità, affatto assente alle origini del Cristianesimo, restò remota, anche dopo la concessione del purgatorio, per la sua dipendenza da due eventi straordinari: quello interiore del pentimento e quello divino della misericordia.

3.3. Il primo tempo, ossia l'attraente esca delle delizie

Quanto detto basti per il segmento finale della linea seduttiva. Altro dobbiamo approfondire per quello iniziale della tentazione ingannatrice. È certo acquisito come vero il suo carattere di mezzo necessario a sviare la vittima, abbiamo anche approfondito le relazioni tra inganno e falsità, come tra inganno e tentazione. Ma se ci limitassimo a questo, tutto resterebbe sospeso come in una nube astratta e generica. Ci dobbiamo, insomma, domandare che cosa renda l'inganno tentante e la tentazione irresistibile.

Regrediamo prima, tuttavia, alla preistoria del dramma, coniugando le due parole che abbiamo ridotto, e quasi disarmato, al loro significato più innocuo e neutro, ossia *illecebra* come "attrattiva" e *delizia* come "piacere corporeo". Appare tautologico che siamo attratti da alcuno o da alcunché, perché vi pregustiamo il piacere che ne possiamo trarre. Per dir meglio: quanto più abbiamo desiderio di un determinato piacere, tanto più siamo attratti da quell'oggetto con cui sembra potersi compiere il desiderio medesimo. La delizia agognata, po-

tremmo dire, è il *medium* tra l'attrazione, ossia l'oggetto desiderato, di cui è causa e il desiderio, ossia il soggetto desiderante, di cui è scopo.

E finalmente chiudiamo col tempo iniziale della tentazione. Gli altri concetti offrono, ora, un prezioso ausilio: perché la vittima acconsenta a deviare, infatti, è necessario che sia *adescata*, o *irretita*, da ciò che le appaia come fonte di un qualche piacere. Con questa frase, dunque, siamo tornati daccapo alla nostra tautologia su attrazione e piacere. Senonché, in questo nuovo contesto, le due parole, con le dinamiche emotive che implicano, vanno ad assolvere una funzione necessaria, e ben altrimenti maligna, perché l'ingannatore vinca, riuscendo a sviare la vittima. Appare, infatti, evidente che il Seduttore tenta l'uomo con l'illecebra di una delizia fugace e apparente, per traviarlo verso un destino perenne e nascosto. Attrattiva e desiderio del piacere, dunque, sono premessa e macchina del dramma seduttivo: è questo il senso e la funzione che abbiamo dato ai *vepres libidinum* di Agostino o alla φιλαργυρία, l' "amore del denaro" della prima lettera a Timoteo.[53]

Essi, attrattiva e desiderio di piacere, si riflettono nella parola *esca* "cibo che si mette all'amo", come nel derivato *adescare* (o nel suo sinonimo italiano *irretire*). L'esca, infatti, attrae come cibo, ovvero fuori metafora come oggetto di piacere. Ma è anche metafora di inganno perché mostrandosi nasconde l'amo o la rete, ossia l'effetto finale e rovinoso di quel piacere fugace.

La *lusinga*, d'altronde, è, come abbiamo già visto, una sorta d'inganno al quadrato: per la sua qualità menzognera, anzi per la sua stessa sostanza puramente verbale (come San Tommaso ha indirettamente indicato col definire *dolus*) e simbolica, non può dare altro a chi l'accetti che un piacere giammai reale ma immaginario, ossia l'attesa e la speranza del piacere.

Esca e *lusinga*, dunque, si riconducono alla fase iniziale del processo seduttivo, che si stringe intorno al "tentare con inganno", a quell'artificio astuto e malvagio perpetrato ai danni del sedotto. Per dir meglio esse rappresentano, con la loro promessa di piacere, fugace o falso che sia, il concreto strumento dell'inganno seduttivo. Alla cui origine, perciò, c'è, e non può non esserci, quell'anelito al piacere che rendeva il giovane Agostino *seductilis*, facile oggetto di seduzione, pronto ad esser sedotto.

---

[53] Intuiamo che questa funzione strumentale del desiderio risolva le eccezioni quasi aporetiche di *Confessiones* II e di 1Tim 6,9-10. Tuttavia noteremo che ci sono altre fonti di dubbio sia nella scrittura sia nei commenti antichi della *Commedia*.

È per questo che alcuni commentatori antichi di Dante sostenevano che il diavolo studia e saggia la sua vittima, onde capire da quale bene, ossia da quale piacere desiderato sia tentabile con più successo: se il denaro o la carne, il cibo o il potere.[54]

Un'ultima considerazione. Si sarà notato che, mentre intorno ai due atti estremi dell'inganno tentatore e della perdizione siamo riusciti, bene o male, ad affiliare tutte le metafore venatorie e i concetti secondari, il momento centrale dello sviamento è rimasto solitario.

E tuttavia, esso è ambiguamente oscillante tra quelle due fasi estreme: da un canto, assorbe la complessa sostanza morale della tentazione, è appunto il processo nel quale l'insidiosa offerta tentatrice penetra nella mente dell'uomo, impadronendosi via via della sua volontà. Dall'altro canto, però, esso si spinge verso il carattere dinamico della caduta, anticipandone l'esito col distacco dalla retta via e dal Signore.

[54] Rinviamo l'esame dei commenti su *Purg*, VIII al prossimo capitolo sulla seduzione diabolica in Dante. Siano sufficienti, intanto, due riferimenti testuali: Lana; Volpi tom. 2, p. 1087. Benvenuto; Lacaita tom. 3, p. 238.

PARTE SECONDA.

L'ASTUZIA OSSIA LA DOTE MENTALE DEL MALIGNO

Nel tracciare la nostra nomenclatura, non dobbiamo mai dimenticare che essa resta imperfetta e lacunosa, perché il vocabolario della seduzione e dell'inganno è molto ricco. Abbiamo, perciò, tralasciato tutto quel ricco tesoro lessicale legato alle metafore tessili (*ordire, tramare, tessere*), che si richiamano d'altra parte alla rete oppure alla tela del ragno, complesse parole oscillanti tra i sensi figurati e il senso proprio significante il concreto strumento di cattura.

Abbiamo scelto, altresì, di non esaminare parole come *stratagemma*, *macchinazione*, *raggiro* e *circuire*, le quali si riferiscono all'artificio che l'astuzia mette in atto perché l'inganno abbia successo, facendo così trionfare l'intelligenza dell'ingannatore su quella dell'ingannato. Diamo, tuttavia, almeno la definizione militare della prima di quelle parole, la cui variata grafia registra anche *strattagemma*: «Azione di guerra progettata e messa in atto con accorgimento e per lo più ricorrendo alla finzione, per cogliere di sorpresa il nemico, trarlo in inganno sulle proprie intenzioni o indurlo a scoprirsi o anche per evitarne le imboscate» (Battaglia tom. 20, p. 111).

Al loro interno, poi, esse si differenziano tra il ritrovato verbale destinato alla vittima umana (come la lusinga) e l'ordigno, in latino *machina*, ossia uno strumento dedicato soprattutto all'animale (come la rete, il laccio, la trappola, e simili oggetti).

Tuttavia, pur rinunciando a ogni ambizione di completezza, sarebbe avventato trascurare la facoltà mentale che è fondamento di tutto quello che stiamo considerando, ossia la potenza intellettuale dell'astuzia, che sola sa ideare, approntare e realizzare lo stratagemma con cui ingannare e sedurre la vittima.

Su questo dobbiamo ammettere di aver sottovalutato la natura maligna che l'astuzia aveva nel pensiero morale degli antichi e dei cristiani. La causa di tale errore è a sua volta degna d'interesse. Nel corso dei secoli è, infatti, accaduto un duplice e incrociato slittamento semantico: da un lato il valore maligno di *astuzia* si è eclissato dietro il valore intermedio di "sagacia" o "abilità", per scopi sia buoni sia cattivi. Dall'altro lato, il suo opposto, ossia la virtù della *prudenza*, ha smarrito il proprio nobile connotato intellettuale, e si è degradato a rappresentare

una qualità dell'azione, o meglio dell'inazione: quell'esitazione o dubbio che più che guidare, ostacola l'agire.[55]

Uno degli scopi di questa parte è, dunque, di restaurare i significati antichi e cristiani di *astuzia* e *prudenza*, per il tramite dei loro omologhi greci e latini.

Nel suo complesso, questa parte sull'astuzia è lunga e complicata, alla cui materia abbiamo dato un ordine che viola talvolta l'andamento cronologico con due scopi: essere coerenti con la classificazione logica di argomenti e testi, dare una certa alternanza tra gli esempi letterari e narrativi e i brani teorici e filosofici, onde alleviare la pesantezza della lettura.

Per esser concreti: ci sono due grandi blocchi dedicati l'uno al mondo antico (la figura di Odisseo, il pensiero del *De officiis* di Cicerone e il sistema morale del VI libro dell'*Ethica nicomachea* di Aristotele); l'altro, alla cultura cristiana (alcuni passi neotestamentari, i Padri del IV e V secolo e infine la *Summa Theologiae* di Tommaso, col suo strenuo tentativo di sintesi tra la filosofia antica e le Scritture sacre). Tra i due vi è un capitolo su due libri apocrifi del Vecchio Testamento: il Siracide e soprattutto alcune deliziose parti della terribile vicenda di Giuditta. La parte si apre con esempi letterari latini e italiani, che testimoniano la mutata visione lessicale, e forse filosofica, dell'astuzia.

Ancora: entro l'ampio perimetro dell'astuzia esamineremo l'*inganno* e la *frode*, liberi dalla presunzione che abbiano un significato evidente. Beninteso, vista la loro estesa durata temporale e intensa stratificazione semantica, se pretendessimo di farne un'analisi storica dei loro significati, non ci muoveremmo secondo né buonsenso né cautela. Ci limiteremo, piuttosto, a definirne alcuni sensi irradianti dal diritto romano, per il mondo antico, e dalla riflessione teologica di san Tommaso, per il mondo cristiano.

Dopo il nostro tentativo di sistemare concettualmente l'argomento, arriveremo all'obiettivo forse più complesso, quello dell'analisi e del confronto dei peccati dei fraudolenti nell'*Inferno*. Non si tratta solo di riscontrare i concetti astratti nei concreti esempi, bensì di modificare quegli stessi concetti alla luce delle vicende alluse o narrate e dei loro protagonisti. In

---

[55] San Tommaso denomina questa circospezione con *cautio* "cautela", dote diversa anche se complementare alla prudenza (*Summa th.* II-IIae Q. 49, art. 8).

Ho potuto costatare con soddisfazione che il domenicano francese Thomas Deman, il quale pubblicò nel 1947 un esimio commento ai capitoli della *Summa* sulla prudenza, esprime con parole migliori concetti simili: «En français moderne, on retient le mot, en dehors de l'ordre moral, pour désigner de préférence une manière d'agir précautionneuse» (p. 284). «La valeur intellectuelle de la prudence est passée dans notre langue à l'arrière-plan et l'idée de le précaution l'emporte parmi celles que ce mot évoque», e cita Voltaire: «sotte vertue» (p. 378).

verità la viva materia dei canti di Malebolge offre una visione acuta e penetrante del rapporto della frode con la parola e l'azione, quindi della forma del discorso ingannevole e degli opposti gesti verbali della lusinga e della calunnia; e finalmente svela dinamiche e aspetti inattesi del vero e del falso nell'inganno; nonché dell'identità non sempre prevedibile del frodato e della sua relazione col frodatore.

1. La mutazione storica delle idee di astuzia e prudenza

1.1. L'evidenza etica dei Romani in alcuni frammenti testuali

Come abbiamo già detto, e come esamineremo meglio alla fine del capitolo, l'abito morale dell'astuzia ha nella letteratura latina un dominante uso negativo. L'antonimo di *astutia* è non tanto *simplicitas*, ossia "candore" e "ingenuità", quanto *prudentia*, una delle virtù cardinali, volta, come la prima, a guidare sagacemente l'azione, bensì in una direzione volta al bene, non al male.

Per iniziare ad approfondirne la distinzione ci affidiamo a un argomento che Agostino spiega in una lettera all'amico e collega Girolamo:

> Sunt enim, ut scis, quaedam vitia virtutibus aperta discretione contraria, ut imprudentia prudentiae. Sunt autem quaedam tantum quia vitia sunt, ideo contraria, quadam tamen specie fallaci similia, ut eidem prudentiae, non imprudentia, sed astutia. Nunc enim eam dico astutiam, quae usitatius in malitiosis intellegi et vocari solet non sicut loqui nostra scriptura consuevit, quae saepe astutiam in bono ponit, unde est: "Astuti ut serpentes" et illud: "Ut det innocentibus astutiam" [Prov. 1,4]. Quamquam et apud illos Romanae linguae disertissimus dixerit: "Neque illi tamen ad cavendum dolus aut astutia deerat" [Sall. *Cat.* XXVI, 2] astutiam ponens in bono: sed apud illos rarissimum, apud nostros autem frequentissimum est (*Epistola* 167 "De sententia Iacobi liber" II, 6; Goldbacher p. 593).
>
> Come sai, alcuni vizi sono evidentemente contrari alle virtù: come l'imprudenza rispetto alla prudenza. Altri, invece, sono contrari alle virtù solo perché sono vizi, e tuttavia sono simili a causa di un'apparenza ingannevole, come, ancora nei confronti della prudenza, è non già l'imprudenza ma l'astuzia. Ora parlo di *astuzia* nel senso che si suole dare spesso nel caso di azioni maliziose, non come il senso che sogliono dare le nostre Scritture, che spesso intendono l'astuzia in senso buono, da qui vengono: "Astuti come serpenti" e "Per dare astuzia agli innocenti" [Prov. 1,4]. Del resto, anche tra gli autori pagani uno dei più eloquenti della lingua di Roma ha scritto: "E a lui [Cicerone] non mancavano né capacità d'ingannare né astuzie per difendersi", interpretando l'astuzia in senso buono: ma presso quegli autori è uso rarissimo, presso i nostri, assai frequente.

Il *Thesaurus* non sorprende né colle definizioni né cogli esempi. Il gruppo è rappresentato da tre parole; oltre al nome e all'aggettivo, infatti, vi si registra l'arcaico *astus* (che tornò di moda sotto Augusto). Se ne dànno i sinonimi attesi: *calliditas*, *fraus*, *mendacium, dolus*, *malitia, ad mala excogitanda ingenium, nequitia, fingendi voluntas*. Per la verità vi si registrano anche sensi positivi: *mens, prudentia*, *sapientia* per il nome; e *prudens*, *sapiens* per l'aggettivo, dei quali, tuttavia, si offrono esempi esclusivamente cristiani, mentre *astus* ne ha anche di classici. Come ci si può verosimilmente attendere, le tre parole sono alquanto diffuse tra i comici.

Degni d'interesse altri sinonimi: *versutus, versutia*. Del primo scrive Marco Tullio: «versutos eos appello quorum celeriter mens versatur» "chiamo scaltri quelli che sono rapidi a mutare decisione e disegno" (*De natura deorum* III, x, 25; Rackham p. 310). E Festo secondo Paolo Diacono precisa in direzione peggiore: «versuti dicuntur quorum mentes crebro ad malitiam vertuntur» "chiamo *scaltri* quelli che cambiano spesso pensiero verso la malizia". (Lindsay p. 511).

Livio, che usa raramente questa famiglia di parole, ci ha tuttavia lasciato, nel ritratto paradossale di Annibale, quella che possiamo considerare tra le definizioni migliori dell'astuto mendace e ingannatore: «has tantas viri virtutes ingentia vitia aequabant: inhumana crudelitas, perfidia plus quam Punica, nihil veri, nihil sancti, nullus deum metus, nullum ius iurandum, nulla religio» "queste grandi valorose qualità erano uguagliate da atroci vizi: una crudeltà disumana, malafede più che cartaginese, nulla di vero, nulla di sacro, nessun timore degli dèi, nessun giuramento rispettato, nessuna coscienza" (*Ab urbe condita* XXI, 4, 9; Foster tom. 5, p. 10).

Vorrei ricordare che *perfidus* ha il senso originario, anche in italiano, di colui che spezzi un patto vanificando la propria fedeltà. Treccani aggiunge «che agisce con sottile e subdola malvagità, ingannando gli altri per causare loro male, danni, sofferenze: un p. adulatore; è gente p. e maligna; sei un p. traditore» (tom. 3, p. 973). Ernout&Meillet dà una spiegazione composita aggiungendo a un'acuta definizione di Plauto una seconda possibilità del valore del prefisso *per-*: «*qui per fidem decepit* ["per fidem deceptus sum" *Mostellaria* 500], mais où *per* peut marquer la déviation», dove ritorna il carattere dinamico tipico del *raggiro* e ovviamente della *seduzione*.

Un esempio di stratagemma bellico, sì vantaggioso ma disonorevole, si legge in altro segmento liviano, limpido e significativo, dove si riferisce lungamente il giudizio dei senatori più vecchi sugli ambasciatori romani presso re Perseo, i quali con astuta finzione avevano ottenuto una tregua assai opportuna per lo sguarnito esercito romano. È un passo rivelatore di una

concezione condivisa anche da Cicerone: quella di guerra onorevole e di comportamento retto, ossia non astuto, non solo entro lo Stato coi cittadini, ma anche coi nemici:

> veteres et moris antiqui memores negabant se in ea legatione Romanas agnoscere artes: 5. non per insidias et nocturna proelia nec simulatam fugam inprovisosque ad incautum hostem reditus nec ut astu magis quam vera virtute gloriarentur, bella maiores gessisse. [...]
> 7. religionis haec Romana esse, non versutiarum Punicarum neque calliditatis Graecae, apud quos fallere hostem quam vi superare gloriosius fuerit. 8. Interdum in praesens tempus plus profici dolo quam virtute[...] [9] haec seniores, quibus nova ac nimis callida minus placebat sapientia [...]
> 9, Haec seniores, quibus nova ac nimis callida minus placebat sapientia
>
> I vecchi senatori, memori dell'antichi costumi, dicevano di non riconoscere in quell'ambasciata i metodi romani: 5. i loro antenati non avevano condotto le guerre né con insidie o né con battaglie notturne né con fughe simulate seguite da un attacco repentino contro il nemico indifeso, cosicché non cercavano la gloria con l'astuzia più che col valore. [...]
> 7. E giustamente quei comportamenti erano propri della coscienza romana, non delle malizie puniche né dell'astuzia greca, per le quali era considerato più glorioso ingannare il nemico che batterlo lealmente. 8. Talvolta si otteneva più vantaggio con l'inganno che col valore, ma solo sul momento [...]
> 9. Queste cose dicevano i senatori più vecchi, ai quali non piaceva affatto quella sapienza insolita e troppo astuta (XLII, xlvii, 4-5; 7; 9; Foster, Sage&Schlesinger tom. 12, p. 432-4).

1.2. Gli ondeggiamenti semantici italiani

Nella letteratura italiana notiamo facilmente un uso molto diverso della parola. Sin dal Duecento ricorrono due significati, uno accanto all'altro, determinati non da un'evoluzione cronologica, piuttosto da differenze di genere letterario e ideologico.

E così, da una parte, gli scrittori di temi religiosi usano l'accezione che abbiamo già visto propria dei Padri: il senso maligno riferito in via privilegiata al demonio e ai suoi epigoni. Ma, contemporaneamente, è diffuso un uso, chiamiamolo laico, che lo rende semanticamente simile al senso della *deinòtes* aristotelica, ossia alla sagacia e abilità, con un valore moralmente neutro, anzi positivo.

Torneremo ad avvalerci delle precise definizioni del Crusca, verso cui tutti siamo debitori e riconoscenti.[56] Di *astuzia* si dà, in modo breve e inequivoco, un senso, non diremmo neutro,

[56] Sarebbe difficile sopravvalutare l'opera dell'Accademia nel campo lessicologico, e non solo per la cultura italiana, a partire dalla prima edizione 1612 del suo *Vocabolario degli Accademici della Crusca*. Nello stesso tempo suona a disdoro della società e stato italiani che la quinta e ultima "impressione", iniziata nel 1863, sia ancora ferma alla lettera *O*.

ma oscillante tra senso buono e cattivo: «Quell'acume della mente che rende atto così ad ingannare, come a schivare gl'inganni; Scaltrezza; Sagacità»; dandone esempi dei due opposti valori morali. Per *astuto*, al primo significato: «Che ha astuzia, scaltro, Sagace, Scaltrito». Solo al terzo paragrafo si definisce, in modo netto, il valore negativo: «Malizioso, Ingannatore» (5° ed., tom. 1, p. 807). Vi si aggiunge il valore metonimico, come causa per effetto, o per opera: «Trovato ingegnoso, Strattagemma».

Organizziamo gli esempi in modo di dar conto di quell'oscillazione tra l'uso buono e il cattivo di questa dote intellettuale, all'interno di ogni epoca.

Tra Duecento e Trecento, nella variante buona, questa definizione di Dino Compagni, che a me suona come decisamente positiva, e riguarda il fiorentino Neri Canbi [*sic*], che stava al servizio di Bonifacio VIII: «uomo astuto e di sottile ingegno, ma crudo e spiacevole.» (*Cronica* I, 21; Luzzatto p. 50).

C'è poi una fonte autorevole e più antica che segna il rovesciamento del concetto dominante durante la tradizione precedente. Nel secondo libro del *Tresor* di Brunetto Latini, indimenticato maestro di Dante, che concerne le virtù morali sulla falsariga dell'*Etica* aristotelica, tra i capitoli dedicati alla prudenza ce ne è uno in cui leggiamo una definizione inaspettata di *astuce* contrapposta a *malice*. Ne diamo il testo sia in francese sia in traduzione italiana moderna sia, ma limitatamente al periodo determinante, nella volgarizzazione duecentesca di Bono Giamboni:

> Prudence amesure les comencemenz et la fin et l'issue des choses. Par intellect nos vient solerce e astuce Et solerce est un sens par cui l'en juge tost et isnelement un droit jugement et consent legierement et tost a bon conseil; mes astuce est tozjors encoste les proposemenz; et quant li proposement est bon proprement, lors est il apelez astuce, mais quant il est mauvais, lors est il apelés malice, et de lui est enchantement et devinalle. Libro II, 31, 5 (Beltrami p. 390).
>
> La prudenza misura gli inizi, la fine e l'esito delle cose. Dall'intelletto ci vengono la solerzia e l'astuzia. La solerzia è un senno grazie al quale si formula presto e velocemente un giudizio corretto e ci si accorda facilmente e presto a una buona decisione; l'astuzia, invece, riguarda sempre i buoni propositi, e quando il proposito è davvero buono si chiama astuzia, ma quando è cattivo si chiama malizia, e da qui derivano la magia e la divinazione. (tr. it. P. Torri, Beltrami p. 391)
>
> Astuzia, cioè scaltrimento, è di prudenza, col quale l'uomo viene a fine con grande sottigliezza de' suoi intendimenti nelle cose buone; ma questa sottigliezza è detta qualitade nelle cose ree, sì come sono li incantamenti e gl'indovinamenti Libro 6, c. xxix (Carrer tom. 1. p. 49).

Tra quelli cattivi, invece e non per caso, leggiamo questo passo sull'ostilità dell'angelo av-

versario contro Giobbe, nel quale si riuniscono tre importanti aspetti: la natura del libro di Giobbe, fondativo del mito di Satana, l'illustre fonte ecclesiastica e la personalità del volgarizzatore. È tratto dai *Morali* di san Gregorio Magno composto da Zanobi da Strata, amico di Petrarca, proto umanista e scopritore di manoscritti di autori antichi: «L'astuto avversario vedendo questo santo virtuoso nelle prosperità, si sforza di riprovarlo per l'avversità.» E aggiunge nel paragrafo seguente: «Volea quel malizioso mentitore provare, che queste ricchezze egli non tenesse per servire Dio, ma piuttosto servisse Iddio per aver quelle» (II, 8. 9; Simone tom. 1, p. 40).

Leggiamo anche come fra Domenico Cavalca ammonisca i fedeli sul diavolo "astutissimo": «dobbiamo considerare la condizione del nostro avversario; cioè che è sì potente che, come dice Job, non è podestà sulla terra che se gli possa agguagliare [...] Ancora è astutissimo in ciò che tenta di diversi vizj [...] sicché cui non poteva vincere con l'un vizio, lo tentava dell'altro» (*Frutti della lingua* cap. 22; Bottari p. 167-8).

O ancora, in una sua predica tenuta a Santa Maria Novella nel 1304, il beato domenicano Fra Giordano ricorda le lotte di sant'Agostino contro le eresie che il Diavolo aveva diffuso ad arte:

> Da sapienzia ad astuzia si ha questa differenzia; astuzia non si può ben dire volgare; ma astuzia è essere scaltrito di sapere fare il male, ingegnarsi, ed assuttigliarsi di farlo; ma sapienzia cerca il bene per farlo. [...] Il Demonio pieno d' astuzia suttìle in tutti i mali, ed in tutti i peccati, nemico pessimo della casa di Dio, per sua astuzia avea messo nel mondo tante, e tali resìe (Predica 39; tom. 2, p. 14).

Per l'autorevolezza e la fortuna della fonte, prenderemo a esempio e paradigma due segmenti del *Decameron*, che segnano due sensi opposti.

Il primo è in una delle descrizioni morali, solite negli *incipit* delle novelle, in questo caso si legge: «Era similmente allora in Firenze un giovane di maravigliosa piacevolezza, in ciascuna cosa che far voleva astuto e avvenevole[57], chiamato Maso del Saggio». (VIII, 3; Branca p. 681). Di questo Maso parlano anche altre cronache contemporanee e posteriori proprio come uomo piacevole e burlone.

Ma nella novella di Andreuccio, l'impostora che si spaccia per sua sorellastra, conduce a

[57] L'aggettivo significa "affabile, avvenente", ma nelle dotte note dell'edizione Branca se ne assegna qui il senso di "abile". Si noti che la beffa o la burla sono inganni, bensì con l'intenzione di ridere del beffato non di danneggiarlo nelle cose o negli affetti.

lungo la cena per profittare delle ore notturne e attuare con più agio la sua frode: «postisi a cena e splendidamente di più vivande serviti, astutamente quella menò per lunga infino alla notte obscura; ed essendo da tavola levati e Andreuccio partir volendosi, ella disse che ciò in niuna guisa sofferrebbe, per ciò che Napoli non era terra da andarvi per entro di notte». Come si vede l'indugiare della cena ha avuto qui il preciso compito di indurre Andreuccio a dormire nella casa della donna, affinché la frode avesse luogo; e quindi l'astuzia è qui ingannevole e maliziosa. (II, 5; Branca p. 132).

La contemporaneità dei due valori è anche negli scritti del Cinquecento. E così Grazzini, detto il Lasca, nella commedia *La gelosia* fa dire al servo Ciullo come abbia dovuto ricorrere al coraggio e alla sagacia: «Quante fortune, quante disgrazie, quante avversità mi sono incontrate questa notte! So che m'è valuto l'audacia e l'astuzia » (V, 2; Grazzini p. 88).

Nella *Liberata* invece si torna al senso cattivo. La figura di maga e di seduttrice, in senso antico e moderno, di Armida era tale da attrarre tutti gli epiteti legati all'astuzia. Già ne abbiamo letto prova nel capitolo precedente. Nel canto XIV, durante il lungo racconto su antefatto e soggiorno di Rinaldo nell'isola di Armida, il mago di Ascalona dedica alla maga una serie di epiteti coerenti con la nomenclatura dell'inganno: «falsa maga» ("maga bugiarda e ingannatrice"); «maga rea»; «L'opre e le frodi [...] de l'empia Armida». E finalmente «d'Armida l'artificio astuto». (canto XIV, rispettivamente alle ottave 65, 51, 50, 56; Caretti p. 441; 437; 439).

Quanto a Machiavelli, la sua grandezza morale di si vede anche in questo, che egli, pur costatando il vantaggio dell'azione astuta, in nulla ne attenua la definizione etica sia nel *Principe* sia nei *Discorsi*. Eccola quindi contrapposta all'onestà e alla parola leale, capace di aggirare i cervelli altrui:

> Quanto sia laudabile in uno Principe mantenere la fede e vivere con integrità e non con astuzia, ciascuno lo intende; nondimanco si vede per esperienzia ne' nostri tempi quelli principi aver fatto gran cose, che della fede hanno tenuto poco conto, e che hanno saputo con astuzia aggirare 'e cervelli delli òmini, e alla fine hanno superato quelli che si sono fondati in sulla lealtà. (*Principe* XVIII; Martelli p. 234-5).

Nei *Discorsi* è svelata l'ambiziosa e sovversiva azione demagogica di Appio Claudio durante il biennio decemvirale: «Perché l'astuzia sua nello ingannare la plebe, simulando d'essere uomo popolare, fu bene usata» (*Discorsi* I, 41; Vivanti p. 288). Nel libro seguente è associata alla malignità, secondo il paradigma morale degli antichi, ma qui in una situazione di nessuna pertinenza storica e quasi di punizione biblica, in cui si dice che se quei due vizi crescono fino ai

propri limiti estremi, è necessario avvenga un catastrofe naturale a purificare la corruzione umana in una sorta di palingenesi: «e quando la astuzia e la malignità umana è venuta dove la può venire, conviene di necessità che il mondo si purghi per uno de' tre modi [peste, carestia, inondazione]» (*Discorsi* II, 5; Bausi tom. 1, p. 344).

Ma ancora Tasso, in *Aminta*, ossia entro un genere letterario e una visione morale affatto diversi dal poema, dà di *astuto* un senso nettamente neutro se non positivo. Aminta vi narra come vedendo Silvia guarire con un bacio la gota di Fillide punta da un'ape, abbia avuto idea di uno stratagemma per congiungere la sua con la bocca dell'amata ninfa:

> allor sentii nel cor novo desire
> d'appressare a la sua questa mia bocca;
> e fatto non so come astuto e scaltro
> più che l'usato (guarda quanto Amore
> aguzza l'intelletto!) mi sovvenne
> d'un inganno gentile co 'l qual io
> recar potessi a fine il mio talento (*Aminta* I, 2, v. 474-80; Sozzi p. 32).

> E divenuto, non so come, astuto e scaltro, più dell'usato (guarda come Amore aguzzi l'intelletto!) mi venne in mente un inganno sagace e garbato, col quale potessi portare a compimento il mio desiderio.

Ciò che suscita interesse è, per giunta, che il Ferrarese accordi a *inganno* l'aggettivo *gentile*, che ci si attenderebbe incompatibile col sostantivo, se non per il raro significato di "sagace", possibile ma pleonastico rispetto all'altro associato nella nostra parafrasi.

Nel Settecento, se è lecito fare un salto avanti nel tempo, registriamo il senso positivo in questa lettera di Baretti ferocemente sarcastica: «quell'uomo finalmente dotato da natura / di cervello non meno che di corporatura, / di cuore impavidissimo, d'ingegno penetrante, / acuto, arguto, astuto, galante ed elegante». (**"**Epistola al padre don Appiano Buonafede", 1765; Piccioni tom. I, p. 274**).**

Ma in un sarcastico sonetto dedicato da Alfieri a Roma si torna ai sensi antichi, forse più che cristiani: «Prepotente, e non libero senato / Di vili astuti in lucid'ostro involti; / Ricchi patrizj, e più che ricchi, stolti / Prence, cui fa sciocchezza altrui beato: / Città non cittadin» (*Rime* I, Sonetti, xvi, 5-9; Maggini). Che sono confermati da Foscolo o da Pellico, come è prevedibile.

Terminiamo questa rassegna con un esempio tra i più gustosi, dove la ricorrente immagine evangelica del diavolo astuto e maligno si unisce con le espressioni comiche ("dar de le busse") che significano la sua intenzione maligna a favore della sconfitta di cristiani, per cui Sata-

na, “antiquo aversario”, si adopera per riunire sul campo di battaglia nel momento più opportuno le armate saracine; e per rimuovere ogni ostacolo rallenta il cammino di Ruggiero perché non si azzuffi con Rodomonte, il quale pur suo alleato gli aveva sottratto il cavallo:

> Ma l'antiquo aversario, il qual fece Eva
> all'interdetto pome alzar la mano,
> a Carlo un giorno i lividi occhi leva,
> che 'l buon Rinaldo era da lui lontano;
> e vedendo la rotta che poteva
> darsi in quel punto al populo cristiano,
> quanta eccellenza d'arme al mondo fusse
> fra tutti i Saracini, ivi condusse. [...]
>
> però ch'astutamente l'angel nero,
> volendo agli cristian dar de le busse,
> provide che la lite del destriero
> per impedire il suo desir non fusse (*Furioso* XXVII, 13;16; Debenedetti&Segre p. 916-7).

2. Storie e teorie antiche su prudenza e astuzia

2.1. L'altro Ulisse: il perfido tessitore d'inganni

Se mai fosse possibile discernere situazioni e aspetti diversi nella figura di Odisseo, certo tra le figure più complesse e variegate della mitologia classica, credo che dovremmo riconoscere tre momenti e nuclei narrativi dell'eroe: tutto ciò che è relativo alla guerra di Troia; le peregrinazioni del ritorno; l'ultimo viaggio. Non vogliamo dire che questi momenti diano luogo, per così dire, a tre personaggi divergenti; tuttavia, mettendo a fuoco quel primo momento, possiamo far emergere lati del mito altrimenti offuscati e negletti.[58]

Ora, se ci concentriamo su quel primo nucleo, della guerra di Troia, possiamo dire che, nell'età classica, il campo semantico di *panurgìa*/*astutia* è delineato da un compasso le cui aste si appuntano proprio sulla figura di Odisseo: a un estremo c'è l'intelligenza, nella forma specifica dell'astuzia, ossia la capacità d'inventare un piano fraudolento, insieme all'abilità oratoria per dargli corso. All'altro estremo c'è il danno della vittima. A coniugare le due punte, per restare in metafora, è la cerniera della falsità.

2.1.1. Rassegna compendiaria degli eventi

Conviene dare accenno compendiario ad alcune vicende mitiche legate a quel primo nucleo.[59]

Palamede. A Odisseo era stato profetizzato che, se fosse partito per la guerra di Troia, ne sarebbe tornato dopo vent'anni, senza compagni e povero. Egli si finse, quindi, pazzo per evitare di partire: un cappello da zotico in testa, arava con un bue e un cavallo e seminava sale, di

[58] Per un'introduzione alla pluralità di varianti e alla durata del mito ulissiaco, si leggano almeno *Ulisse: Archeologia dell'uomo moderno*, nonché *L'ombra di Ulisse: Figure di un mito* di Piero Boitani; ambedue ricchi di indicazioni bibliografiche.

[59] Per la complessità della materia riassunta ogni episodio sarà introdotto col nome dell'antagonista. Nostra fonte secondaria sono stati le voci di Ernst Würst, nel Pauly & Wissowa e di Edzard Visser, nel Neue Pauly.

fronte ad Agamennone, Menelao e Palamede che erano venuti a prenderlo. Ma Palamede lo smascherò ponendo il figlioletto Telemaco davanti all'aratro. Dopo l'arrivo a Troia, Odisseo macchinava un modo per uccidere colui che l'aveva costretto a partire. Nascose, dunque, dell'oro nella tenda di Palamede e fece in modo che venisse trovata una lettera a lui di Priamo. Trovato l'oro, Palamede fu lapidato: «dolo Ulyxis deceptus ab exercitu universo innocens occisus est» "ingannato dall'astuzia di Ulisse, pur innocente, fu ucciso da tutto l'esercito" (Hyginus, *Fabulae* 95 & 105; Marshall p. 87 & 95-6).[60]

Achille. Il figlio di Peleo e di Teti si era occultato a Sciro, vestito da ragazza tra le figlie di re Licomede. In questo caso fu Ulisse a smascherare: dispose sul tavolo doni muliebri (*munera feminea*) frammisti a una lancia e uno scudo, quindi fece suonare trombe guerriere. Achille si stracciò le vesti femminili, e afferrò lancia e scudo, tradendo la sua natura (*Fabula* 96; Marshall p.87-8).

Ifigenia. È tra i miti più noti: Artemide con un'ininterrotta tempesta non faceva salpare la flotta greca, a meno che Agamennone non le immolasse la figlia Ifigenia (o Ifianassa) per placare l'ira della dea. Lucrezio, nel suo commosso racconto, accenna all'inganno delle false nozze con Achille, con cui lei venne attirata in Aulide (I, 83-100). Igino e lo Pseudo Apollodoro precisano che colui che disse la menzogna alla madre Clitennestra fu Odisseo; «ementitur Ulixes eam Achilli in coniugium dari» (*Fabula* 98; Marshall p. 91. *Epitome* 3, 22; Scarpi p. 340).

Aiace. Dopo la morte di Achille, si riunì l'assemblea dei capi greci per decidere a chi assegnare le sue armi divine. Era evidente che esse fossero destinate ad Aiace, il più valoroso in battaglia dopo il Pelide. Ma, con un abile discorso, Odisseo riuscì a persuadere i capi argivi d'essere stato più utile del Telamonio. Allora questi decise di vendicarsi uccidendo Ulisse Agamennone e Menelao che l'avevano favorito. Perciò Atena gli tolse il senno, cosicché egli scannò al loro posto le bestie della mandria. Ripresa coscienza Aiace si suicidò gettandosi sulla spada. Ne narra l'omonima tragedia di Sofocle, nonché l'ottava *Nemea* di Pindaro, i cui giudizi sulla natura ingannatrice di Odisseo sono ben più netti e duri di quelli del tragico. Sull'episodio riferiremo più in basso il dettagliato racconto di Ovidio.

Troia. La vicenda del cavallo è troppo nota. Giova, tuttavia, rammentare che

---

[60] Würst col. 1921-2; 1929-30. Anche per ciò che Ulisse aveva subito da Palamede Igino conia una frase simile a questa («Ulyxes [...] Palamedis Nauplii dolo erat deceptus» *Fabula* 105; Marshall p. 95). Ma con due differenze: l'innocenza di Palamede calunniato e l'effetto mortale che ne derivò per lui. Palamede, invece, aveva svelato il precedente inganno della finta pazzia, che rendeva Ulisse un ingannatore non innocente.

l'ingannevole stratagemma fu complesso ed efficace anche grazie ad altre due azioni dolose. La prima, necessaria, fu la finta partenza della flotta, che si dissimulò dietro l'isola di Tenedo. La seconda, complementare, fu l'abile simulazione, menzogna e spergiuro, di Sinone, che era stato trovato nei paraggi. Si dice sfuggito alla morte sacrificale. Alla domanda di Priamo sullo scopo del cavallo, lo dice simulacro religioso: se portato dentro Pergamo questa sarà invincibile.[61]

Astianatte. Il figlio di Ettore e Andromaca deve morire. Nelle *Troiane* di Euripide Taltibio comunica la decisione alla madre e aggiunge che essa è stata presa su suggerimento di Odisseo (v. 721, 723; Kovacs p. 86). Nell'omonima tragedia di Seneca, Andromaca ha fatto nascondere il figlio Astianatte nel sepolcro di Ettore, e dichiara a Ulisse che è morto. Egli, dopo averne osservato i moti dell'animo e aver indovinato l'innocente menzogna, ricatta Andromaca: o lei farà uscire Astianatte dal suo nascondiglio o lui distruggerà il sepolcro di Ettore (v. 634-686; Fitch tom. 1, p. 226-32). Ancora: è sempre lui che lo trascina per mano sulla torre più alta, ma, senza lacrime, il fanciullo si getta da solo nel vuoto (v. 1088-103; Fitch tom. 1, p. 264). *Chi l'uccide? **

Da questi sei esempi possiamo osservare che gli effetti delle ingannevoli astuzie e degli abili discorsi di Ulisse sono non solo dannosi per coloro che ne siano le vittime, ma sempre sinistri e anzi mortali. E tralasciamo la vile uccisione del valoroso Deifobo, narrata dalla sua ombra nel sesto dell'*Eneide*. Oltre gli epiteti afferenti l'inganno e l'astuzia, sembrano, perciò, adeguati questi che Virgilio mette in bocca ad Enea nella corte di Didone. Prima, durante il suo racconto della fuoriuscita degli armati dal ventre del cavallo: «dirus Ulixes» (*Aeneis* II, 261; Conte p. 42). Poi del viaggio: mentre costeggiano la costa di Itaca, egli coi compagni maledice la terra che ha nutrito il suo crudele figlio: «terram altricem saevi exsecramus Ulixi» (III, 272; Conte p. 75). Questo sia sufficientte a compiere quella visione compendiaria che ci eravamo ripromessi.

2.1.2. Gli epiteti virgiliani

Altri due famosi sintagmi virgiliani disegnano tutto il congegno concettuale del personaggio: *scelerum inventor* "inventore di malvagità", come ai Troiani lo definisce Sinone (falso ma non in questa parola: *Aeneis* II, 164; Conte p. 38). E *fandi fictor* "artefice della parola", ma anche e piuttosto "oratore astuto e ingannevole" (Georges&Calonghi p. 602), secondo le parole del ru-

[61] Ne daremo riassunto e studio dettagliato più in basso in questa parte: vedi "La frode *per verba*".

tulo Numano (*Ibidem* IX, 602; Conte p. 284). Ognuno vede che la nostra definizione iniziale si riflette nelle quattro parole.

Anzi, la sintesi verbale della frode odissiaca — inganno, menzogna, intento maligno — era stata già detta dallo stesso Sinone, che l'aveva chiamato *pellax* "ingannatore, pieno di astuzie e raggiri", deverbale di *pellicio* "adescare [...] trarre a sé con lusinghe o raggiri, sedurre", che per giunta è composto con l'etimo maligno che ha dominato le nostre analisi nei capitoli della Parte prima: *lacio* (Georges p. 1074). L'intera espressione virgiliana è «invidia [...] pellacis Ulixi» "per invidia dell'ingannevole Ulisse" (*Aeneis* II, 90; Conte p. 35), che un cristiano troverebbe coerente col diavolo sia nell'ablativo di causa sia nell'attributo.

Accanto a questi tre epiteti dobbiamo rammentarne un quarto messo in bocca a Deifobo, che racconta come sia stato ucciso sul suo stesso letto, complice il tradimento di Elena che gli aveva sottratto la spada. A tale ingloriosa impresa si aggiunse, appunto Ulisse: «hortator scelerum Aeolides» "l'Eolide, consigliere di delitti" (VI, 529; Conte p. 180), così vicino al concetto dantesco di consigliere di frode.[62]

Rammentiamo, per contrasto, il celebre primo verso dell'*Odissea*: «ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ / πλάγχθη» "Narrami, o Musa, dell'eroe multiforme, che tanto vagò" (Privitera tom. 1, p. 6-7). Quanto diversa è qui la sua figura, a cominciare dall'attributo *polytropos*! Tale aggettivo gli è detto anche da Circe, quando — fallito il tentativo d'incantare Odisseo come gli altri, e abbracciatene le ginocchia — tenta d'indurlo alla clemenza (*Od.* X, 330; Murray tom. 1, p. 382 ^^^***meglio Privitera***).

Ora, la parola è tradotta in modo assai felice da Privitera, appunto con "multiforme"; solo che l'interpretazione del termine è controversa, oscillando tra "che è andato molto errando", da una parte, e "di molti stratagemmi", dall'altra; senza che vi sia un'evidente contraddizione tra i due sensi, e anzi con una certa relazione metonimica tra il viaggiare e l'essere accorti. A sua volta, il secondo valore è presentato come omologo del latino *versutus*, il quale pure si divide in due opposti: uno positivo, "ingegnoso", e uno negativo, "malizioso" (Rocci p. 1536; Georges&Calonghi p. 1566), e quindi significa anche "astuto", senso probabile dell'epiteto di Odisseo nell'*Ippia minore* di Platone. L'*ethos* dell'eroe è già racchiuso nello scrigno di quest'aggettivo. Mi sembra non secondario che esso sia attribuito anche a Ermes nell'inno a lui

[62] Il patronimico, che sostituisce il tradizionale *Laerziade*, dà conto della variante mitica la quale narra che la madre Anticlea si fosse unita con Sisifo, figlio di Eolo.

dedicato: παῖδα πολύτροπον "figlio dalle molte arti" (*Hymnus Mercurii* 13; Càssola p. 178-9).

Abbiamo, dunque, prima riassunto gli eventi e poi elencato gli epiteti che conia per lui il più illustre epico latino, nonché il più famoso di quelli omerici, vorremmo ora congiungere gli uni e gli altri leggendo alcuni concreti segmenti testuali.

2.1.3. L'Odisseo dei tragici e di Pindaro: il malvagio eroe dell'inganno

Quegli epiteti, infatti, possono apparirci amari e sconcertanti, se confrontati con l'epica dell'*Odissea*, con la celebre narrazione di Ulisse nell'*Inferno* dantesco e con le tante letture contemporanee del mito. Perciò, a maggior ragione, dobbiamo farci consapevoli che alcuni grandi *auctores* hanno narrato o descritto in modo infamante gesta e carattere dell'eroe.

A soffrire i suoi inganni e i suoi malefici, infatti, furono non solo Polifemo o i Proci o la stessa maga Circe — personaggi antagonisti, violenti e malvagi —, non solo i nemici Troiani, che furono sconfitti e sterminati solo grazie al suo consiglio fraudolento del cavallo,[63] ma anche, come afferma l'Andromaca senecana, gli stessi Greci: Achille, Filottete, Aiace e soprattutto Palamede per la sua calunniosa frode.

Ancora, gli scrittori romani erano indotti a giudizi severi verso Ulisse, per motivi genealogici, come discendenti del troiano Enea. Ma è certo più sorprendente che, anche tra i Greci, i tragici e il grande lirico Pindaro ne diano un giudizio così negativo da farne l'esemplare di una *paideia* sconvolta.

Iniziamo coi tragici. Abbiamo visto che, secondo certe versioni del mito, fu ancora il Laerziade a convincere Clitemnestra che Ifigenia andava verso non il sacrificio ma le nozze con Achille.[64] Nella tragedia di Euripide non c'è motto su questo, ma gli Atridi temono che, se non sacrificassero Ifigenia, Odisseo possa sobillare gli achei contro di loro, sicché Agamennone lo giudica «ποικίλος ἀεὶ πέφυκε τοῦ τ᾽ ὄχλου μέτα», che Edward Coleridge tradusse: «He was ever shifty by nature, siding with the mob» "per natura è sempre stato mutevole, schierato con

[63] Boccaccio nelle *Genealogie* presenta così il momento del consiglio doloso, si noti che Dolo è detto "molto familiare" con Ulisse: «cum minus armis iretur in votum, consultantibus quibusdam ex primatibus de agendis, [Dolum] ab Ulixe, cui familiarissimus erat, in consilium fuisse deductum. [...] rogatus sententiam dixit, que etsi dishonesta eo quod oportuna videbatur, assumpta est» "poiché non si giungeva a buoni risultati con le armi, mentre alcuni dei capi si consultavano sul da farsi, Inganno fu introdotto nel consiglio da Ulisse, al quale era molto familiare [...], chiesto del suo parere, lo diede; e quello fu accolto, anche se disonesto, perché pareva opportuno" (*Genealogie* I, 20 "De Dolo Herebi filio VI"; Zaccaria p. 148). Noteremo nel prossimo capitolo, sul *De officiis*, come l'etica militare romana non avrebbe mai concordato con tale scelta.

[64] *Apollodori Bibliothecae epitoma* (***pl: ae****) 3, 22; Scarpi p. 340.

la massa". Dove **ποικίλος** è in genere inteso con "astuto". Menelao replica con una frase ancor peggiore: «**φιλοτιμίᾳ μὲν ἐνέχεται, δεινῷ κακῷ** «he is enslaved by the love of popularity, a fearful evil; he is affected by ambition, a dread mischief» "è asservito dal desiderio di popolarità, male pauroso". (*Iphigenia Aulidensis* 526-7; Coleridge, tom. 2, p. 407; Kovacs p. 218).

Tuttavia, dobbiamo mirare sempre al nostro tema, che è quello della congruenza tra Odisseo e l'ingannevole astuzia. Ancora in ambito tragico, il Filottete sofocleo, che detesta Odisseo per esserne stato abbandonato su un'isola deserta, lo misura con l'iliadico **πολυμήχανος** "dai molti espedienti, dai molti artifici" (v. 1135. Cfr. *Ilias* II, 173; Murray tom. 1, p. 72. Rocci p. 1531). E lo stesso Filottete, l'erede di Eracle, aveva replicato a Neottolemo che simulava di lamentarsene per aver subito ingiustizie a causa della sua astuta parola: [65]

> **ἔξοιδα γάρ νιν παντὸς ἂν λόγου κακοῦ**
> **γλώσσῃ θιγόντα καὶ πανουργίας, ἀφ᾽ ἧς**
> **μηδὲν δίκαιον ἐς τέλος μέλλοι ποεῖν.**
>
> Lo so bene, io, come quest'ultimo si appigli con la sua lingua ad ogni discorso perverso e ad ogni malizia [**πανουργία**], da cui nulla di giusto può derivare. (Sophocles, *Philoctetes* 407-9; Faggi p. 495).

Come si vede, il tragico greco e l'epico latino, pur distanti quattro secoli, presentano il carattere del personaggio in modo assai coerente, con due caratteri dominanti: lingua e astuzia, ossia una parola falsa e ingannevole al servizio di uno stratagemma che miri al danno altrui per proprio vantaggio. E quando ormai l'inganno ha raggiunto lo scopo di prendere il suo magico arco, ecco come Filottete usa la stessa parola **πανουργία** contro Neottolemo che ha eseguito la macchinazione del Laeziade: «**πανουργίας / δεινῆς τέχνημ᾽ ἔχθιστον**» "d'una frode orrenda raffinato strumento abominevole" (*Ibidem* 927-8; Lombardo Radice p. 339).

Passiamo alla tragedia latina. Nella *Troiane*, che Seneca dedica alle vittime dei danai, Ulisse dice a sé stesso prima di compiere l'ignobile impresa di far tradire Andromaca: «Nunc advoca astus, anime, nunc fraudes, dolos, / nunc totum Ulixen» (613-4; Fitch tom. 1, p. 226). E lei, vedendolo avvicinarsi con cautela: «nectit pectore astus callidos» "nel petto ordisce astuti inganni" (523; Fitch tom. 1, p. 218). E poi, dopo avergli consegnato il figlio, perché l'uccida:

> O machinator fraudis et scelerum artifex,
> virtute cuius bellica nemo occidit,

[65] Un espediente verbale assai simile a quello del "falso Sinon greco di Troia", *Inf.* XXX, 98.

dolis et astu maleficae mentis iacent
etiam Pelasgi (*Troades* 750-3; Giardina p. 206).

Tu, architetto di frode, artefice di delitti, nessuno è caduto per il tuo valore guerriero, ma persino i Greci muoiono per gli astuti inganni[66] della tua mente maligna.

Anche il primo di questi versi riunisce in efficace sintesi concetti analoghi a quelli di Virgilio e Sofocle: il chiasmo dispone agli estremi i sinonimi che significano l'abilità di ideare stratagemmi, mentre al centro si fronteggiano il modo fraudolento in cui avvengono e l'effetto letale sugli ingannati. Tutti i concetti, poi, sono ripetuti in sinonimia nel terzo verso: *dolus* per *fraus*, *malefica* per *scelus*, mentre *astus* e *mens* significano le qualità mentali del *machinator* e *artifex*.

Nell'omonimo modello euripideo, Ecuba, la moglie di Priamo che ha visto morire tanti suoi figli, così esclama quando apprende d'essere destinata proprio a Odisseo:

μυσαρῷ δολίῳ λέλογχα φωτὶ δουλεύειν,
πολεμίῳ δίκας, παρανόμῳ δάκει,
ὃς πάντα τἀκεῖθεν ἐνθάδε <ἀνστρέφει,
τὰ δ'> ἀντίπαλ' αὖθις ἐκεῖσε διπτύχῳ γλώσσᾳ
φίλα τὰ πρότερ' ἄφιλα τιθέμενος πάλιν. (*Troades* 283-7; Kovacs tom. 4, p. 44).

Sono dunque stata destinata a servire a un immondo imbroglione, un nemico della giustizia, un mostro senza legge, che stravolge ovunque ogni cosa, che tutto rovescia con la sua lingua biforcuta, rendendo ovunque ostile ciò che prima era amico. (G. Paduano, p. 87).[67]

Resta vero, comunque, che questi giudizi sono espressi dalle stesse vittime sue. È, perciò, ragionevole ipotesi che l'autore nello scriverli abbia voluto rendere con verisimiglianza il disprezzo e l'odio che nutrivano per lui.

E però un giudizio tra i più negativi fu espresso direttamente da Pindaro: tanto più significativo quanto più è lungo e illustrato di concezioni etiche. L'ottava *Nemea* è un gioiello, armonicamente diviso, com'è tipico di quel poeta, tra l'evento atletico del presente e le memorie del passato mitico. Di più: l'inno inizia splendidamente: s'invoca Hora, gioventù messaggera

---

[66] Interpreto *dolis et astu* come endiadi.

[67] Per una visione più ponderata e complessa di questi episodi tragici si veda l'intervento di Guido Paduano "Ulisse e la nostalgia di Achille", in *Ulisse: Archeologia dell'uomo moderno*, p. 87-10***?^^^Ang***. Del personaggio lo studioso mette in rilievo sia la simpatia pietosa verso Aiace sia il discorso sincero sul suo valore, secondo solo a quello di Achille. In questo Odisseo mostra di saper andare oltre i suoi interessi e il suo punto di vista, con una duttilità che gli permette «il rispetto e l'apprezzamento dell'altro da sé» (p. 95).

delle tenerezze di Afrodite, che si assiede, sovrana, sulle palpebre di fanciulle e ragazzi ispirando gi amori nobili. Come quello tra Zeus ed Egina, colei che avrebbe dato il nome all'isola e i natali al suo re, il saggio Eaco. E ad Egina è nato Deinas che ha gloriosamente vinto la corsa dello stadio, come fece il padre Megas. Il poeta si drizza sulla punta dei piedi per prendere il respiro e intonare versi innovatori, degna immagine di quei valorosi. Ma la maestria delle sue parole è una deliziosa pietanza per l'invidioso. L'invidia s'attacca agli esseri buoni e valenti, non bisticcia mai coi peggiori (**ὄψον δὲ λόγοι φθονεροῖσιν: / ἅπτεται δ᾽ ἐσλῶν ἀεί, χειρόνεσσι δ᾽ οὐκ ἐρίζει.** V. 21-22).

Siamo al centro dell'inno, e per dare esempio degno di questa massima morale, Pindaro torna al mito e alla contesa per le divine armi di Achille. Si riferisce alle azioni e al discorso del Laerziade, con parole ben più dure di quelle che leggeremo di Ovidio. Dunque anche nei tempi remoti esisteva l'inganno, che schiaccia l'uomo illuistre e sostiene la gloria corrotta dell'oscuro. Pindaro, quindi, torna al motivo autobiografico, e invoca Zeus deprecando dalle proprie azioni future l'ignobile comportamento odisseico: a lui basta lasciare ai figli una buona fama, dopo esser vissuto concorde coi concittadini e aver lodato i valorosi e biasimato, raddrizzando l'opera storta dell'inganno e dell'invidia. E così non può riportare in vita Megas, bensì elevare una stele delle Muse in onore suo e del figlio.

Abbiamo indugiato nel narrare l'inno per

ὄψον δὲ λόγοι φθονεροῖσιν:
ἅπτεται δ᾽ ἐσλῶν ἀεί, χειρόνεσσι δ᾽ οὐκ ἐρίζει.
κεῖνος καὶ Τελαμῶνος δάψεν υἱὸν φασγάνῳ ἀμφικυλίσαις.
ἐν λυγρῷ νείκει: μέγιστον δ᾽ αἰόλῳ ψεύδει γέρας ἀντέταται.
[...] ἐχθρὰ δ᾽ ἄρα πάρφασις ἦν καὶ πάλαι,
αἱμύλων μύθων ὁμόφοιτος, δολοφραδής, κακοποιὸν ὄνειδος:
ἃ τὸ μὲν λαμπρὸν βιᾶται, τῶν δ᾽ ἀφάντων κῦδος ἀντείνει σαθρόν.
(Pindarus, *Nemeea carmina* VIII, 21-25; 32-34; ...).

Le parole sono il cibo dell'invidioso: sempre invidia attacca i giusti, mai è in lite coi peggiori. Invidia divorò il figlio di Telamone, contorcendolo sulla spada. Un uomo senza l'arte della parola, ma di cuore coraggioso, è prigioniero dell'oblio; il grande, onorevole premio è concesso alla menzogna agile e variopinta. [...]

Anche nei tempi antichi c'era la scaltra persuasione, che cammina al fianco dei discorsi astuti: inganno e

disgrazia creatrice di sventure; essa schiaccia il luminoso, esalta la marcia gloria degli oscuri.[68]

2.1.4. Racconti ed epiteti omerici

Inseguiti da questi echi che sgretolano la fama del nostro eroe, cerchiamo conforto nei poemi omerici. Purtroppo di tutto il gruppo semantico della πανουργία (nomi, aggettivo, verbo) non v'è traccia né in *Iliade* né in *Odissea* né negli *Inni* né, così credo, in Esiodo, dal momento che il *Lexicon* di Hofinger non registra il lemma. E pure Stephanus ne attesta l'uso a partire dai tragici, Aristofane, e poi in Platone e Aristotele (tom. 6, col. 158-9). Sono dunque portato a concludere che il gruppo compaia solo in epoca classica.

Riguardo gli epiteti che Omero dedica a Odisseo, ho creduto bene di dover condurre una piccola indagine, sia pure lacunosa, con la mira di scoprire se nei poemi omerici esistano sinonimi di *panourgia/panourgos*, tali da anticipare i giudizi morali posteriori. Il punto di partenza lo ha dato il commento di Stephanie West al primo verso dell'*Odissea* nell'edizione per la Lorenzo Valla (tom. 1, p. 181).[69] Vi è, infatti, una serie di aggettivi composti, che nei due poemi sono riferiti preferibilmente al sovrano di Itaca, a cominciare da *polytropos*, di cui abbiamo già intravisto la complessità. Anche altri tre sono costruiti sulla comune base *polys*: *polyfron*, *polymechanos* e *polymetes*.

Ora, non possiamo entrare in un meandro di citazioni, che ci renderebbe odiosi al lettore e a noi stessi. Quello che qui importa è osservare che essi si dispongono prevalentemente nel corno positivo dell'antitesi morale, sebbene la pratica delle traduzioni li abbia piegati talvolta verso quello negativo. Ciò che accomuna tutti e quattro è il rilievo della straordinaria qualità piuttosto intellettuale che etica del personaggio: "resourceful, inventive, ingenious" 'pieno di risorse, ingegnoso' sono alcune traduzioni di Liddell&Scott sotto queste voci.

Concediamoci, tuttavia, due brevi studi lessicali, promettenti più nitide visioni. Il primo: a quei quattro aggettivi se ne aggiunge uno decisamente negativo: ποικιλο-μήτης *poikilio-metes*

---

[68] Azzardo una traduzione intermedia tra quella chiara ma prosaica di Diane Arnson Svarlien ***cfr con altre**** e quella poetica ma oscura di Enzo Mandruzzato; nel mentre sono stato attento ai sensi plurimi di alcune parole cruciali dei preziosi versi pindarici: aiolosαιόλος (αιόλῳ ψεύδει); ἐχθρά πάρφασις; l'*hapax* assoluto δολοφραδής; l'antitesi λαμπρός/ἄφαντος. Più in basso torneremo su *parfasis*, riguardo l'interpretazione di Nardi della corda gettata a Gerione, vedi Parte III.

[69] Il commento, edito prima in italiano, in inglese è in A. Heubeck, S. West & J.B. Hainsworth. *Commentary on Homer's* Odyssey. 3 tom. 1. Oxford: Clarendon, 1990, tom. 1, p. 69.

In verità la studiosa replica elenco lessicale e riferimento a *Od.* X, 330 che Walter Merry e James Riddell avevano riunito già nel XIX secolo (*Homer's* Odyssey: *Books i-xii*. 2° ed. Oxford: Clarendon, 1886 (1876), p. 1.

che i due vocabolari traducono con "full of various wiles" (Liddell p. 1430) e "ricco di svariati inganni" (Rocci p. 1522). È usato sei volte nell'*Odissea*, sempre riferito all'eroe.

Esso, in cinque volte su sei, è in espressione formulare a fine verso e associato a un altro aggettivo, **δαΐφρων**, che partecipa dei sensi positivi di "valoroso" e "saggio, prudente". È evidente che se viene scelto il primo significato, la coerenza logica è salva; difatti Privitera scrive "valente astuto". Murray, invece, tradusse la coppia con "the wise and crafty-minded" 'saggio e astuto' (per es. tom. 1, p.81). È, quindi, sorprendente che l'aggettivo sicuramente più negativo dei cinque epiteti omerici, anzi quello indicante il vizio mentale dell'astuzia, sia di solito unito a uno che indica la qualità, moralmente contraria, della prudenza e della saggezza.[70]

Anche in *Iliade* s'incontra una volta la stessa coppia aggettivale, ma in una situazione narrativa che risplende, una volta tanto, del valore guerriero di Odisseo, il quale si trova ad affrontare da solo un numero soverchiante di nemici. Talché il senso negativo è bruciato dal comportamento del personaggio: Paduano traduce elegantemente quel **δαΐφρονα ποικιλομήτην** con "valoroso e sagace", trasfigurando il senso di *poikilométes*, ed evitando così ogni nodo ossimorico (*Ilias* XI, 482; Paduano p. 344-5).

L'aggettivo in sé si compone di *poikilìa* e di *mètis*, tra cui la prima parola rapisce l'immaginazione per vastità e dettaglio semantici: "varietà, diversità", detto "di vivande, del cielo stellato". Il senso traslato: "di stile, del suono musicale"; "scaltrezza, astuzia". Infine, "ornato di vari colori, ricamo" (Rocci p. 1521). L'aggettivo derivato **ποικίλος** segue la stessa traccia, a cui Liddell&Scott aggiunge, tra i valori metaforici, "changeful, diversified, manifold", ma anche "intricate, complex", per esempio di un labirinto o un oracolo. Finalmente l'incanto della parola si spezza, o si rafforza da altro punto di vista, coi significati negativi "of persons and things subtle, artful, wily" 'di persona o cosa acuta, artificiosa, astuta' (tom. 2, p. 1429-30), coi quali è qualificato Odisseo stesso, come abbiamo visto anche in *Ifigenia in Aulide* 526 (Way tom. 1, p. 50-1: "shifty" 'ambiguo, losco').

Di *poikìlos* Euripide stesso fa ancora uso in un contesto più inquietante. Ermione teme la giusta vendetta del consorte Neottolemo, dopo che, sobillata da cattive consigliere (le "sirene"), aveva cercato di far morire Andromaca, ex moglie di Ettore e concubina di suo marito: «**κἀγὼκλύουσα τούσδε Σειρήνων λόγους, / [σοφῶν πανούργων ποικίλων λαλημάτων,] /**

[70] III, 163; VII, 168; XXII, 115, 202, 281. Le occorrenze del canto XXII sono in situazione bellica, durante lo sterminio dei proci. *Poikilométes* senza *daifron* è in XIII, 293, che esamineremo più in basso. Dunbar p. 310.

ἐξηνεμώθην μωρίᾳ.» "Ascoltai le parole di queste sirene, [queste ingegnose, disoneste, ingannatrici chiaccherone] e mi gonfiai di folli pensieri" (*Andromache* 936-7; Kovacs p. 359).[71] Come si vede, le donne che hanno indotto Ermione all'assassinio non sono state consigliere di frode, ma certamente malvage seduttrici che l'hanno spinta sulla via del delitto o piuttosto della propria rovina.

Poikìlos, dunque, sia per l'aspetto della multiformità, della variegata e fascinosa apparenza, sia per il concetto della scaltrezza, ma anche per la cattiva astuzia, è parola odissiaca quant'altre mai.[72] Come abbiamo testé visto, nell'ultimo significato di *poikìlos* ("astuto, malizioso") scompare il fascinoso contrasto tra i numerosi valori buoni della parola originaria, *poikìlos*, e l'unico e cattivo della parola composta, *poikilométes* ("ricco di svariati inganni").

Secondo studio. Un destino semantico opposto subisce πολύ-μητις/*polymetis*, che è tradotto da Rocci, in accordo col vocabolario inglese, con "pieno di senno, avveduto, accorto" (p. 1531): *polymetis* rappresenta, quindi, se non l'antitesi morale di *poikilométes*, quanto meno un valore medio, privo di connotazioni negative.

I due lemmi condividono lo stesso secondo termine: la *mètis*, cruciale parola che si ordina secondo due significati: il primo è "wisdom, skill, craft", ossia i quasi sinonimi 'abilità, destrezza' e addirittura la 'saggezza' o 'prudenza', che Aristotele avrebbe chiamato *frònesis*. Il secondo è "counsel, plan" 'consiglio, piano', ossia l'atto in cui s'invera quella precedente qualità mentale (Liddell p. 1130).

Questa seconda accezione torna in un'espressione ricorrente nei poemi omerici: ὑφαίνειν μῆτιν "ordire piani". Due esempi qui: opposti per soggetto, situazione e scopo. Nel settimo dell'*Iliade*, di fronte all'imminente disfatta, Nestore propone agli achei un "piano" per salvare le navi dal virulento attacco dei Troiani guidati da Ettore: dopo aver bruciato i morti, erigeranno bastione e fossato a difesa delle navi. Guido Paduano traduce *yfaìnein metin* con la suggestiva e innocente frase "tessere pensieri" (VII, 324; p. 219), adatta a un argomento speculativo piuttosto che bellico. È ragionevole credere che egli abbia giustamente avvertito in "ordire piani" l'accento losco e maligno, che, invece, si attaglia perfettamente a un esempio dell'*Odissea*:

---

[71] Così traduce Kovacs: «I listened to these Sirens' words, [these clever, knavish, deceitful chatterers] and became inflated with foolish thoughts.»

[72] Rammentiamoci di questa analisi quando in Parte terza studieremo altri fenomeni variopinti: sia la «fera a la gaetta pelle» sia il corpo di Gerione sia le controverse interpretazioni della corda gettata per richiamare questa bestia esemplare della frode.

quando, su idea di Antinoo, i Proci pensano di tendere un agguato alla nave di Telemaco (IV, 678; Murray tom. 1, p. 168).[73]

Chiudiamo l'assaggio di questo secondo aggettivo, *polymetis*, con un rilevante passo testuale. Ecco come Omero introduce il discorso col quale Odisseo sta per chiedere ai pretendenti di lasciarlo partecipare alla gara dell'arco, lusingando Antinoo ("simile a un dio"): «**τοῖς δὲ δολοφρονέων μετέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς**» (*Od.* XXI, 274; Murray tom. 2, p. 322^^^***Priv***). Vorrei sottolineare che nel composto *dolo-fronèon* c'è *dòlos*, il cui significato fondamentale è "inganno" più che "astuzia": l'atto, cioè, più che la potenza o la qualità intellettuale che forma quell'atto. Due traduzioni moderne confermano l'evidenza lessicale: "with crafty mind Odysseus of many wiles spoke among them" 'con animo ingannevole parlò tra loro Odisseo dalle molte astuzie' (Murray tom. 2, p. 323); "disse tra loro, con pensiero ingannevole, l'astuto Odisseo" (Privitera tom. 6, p. 27).

Riuniamo in sintesi, ora, il senso delle analisi lessicali e testuali di questi due aggettivi che partecipano della nomenclatura di Odisseo: *poikilométes* e *polymetis*, onde rispondere se sia possibile parlare di destini opposti.

Il primo aggettivo, *poikilométis*, sebbene partisse da un significato lessicale negativo, si riscatta nell'unione testuale con l'aggettivo positivo nella coppia *daìfron poikilométis*, al punto che Paduano ha potuto tradurre con "valoroso e sagace", eclissando il valore "astuto".

All'inverso, il secondo aggettivo, *polymetis*, che pure aveva un valore lessicale positivo, al contatto con l'aggettivo coniato sul "dolo", *dolofronéon*, si corrompe sino a prendere anche lui un senso negativo, sulla scia del primo. In un esempio "astuto" è stato legittimamente interpretato come "sagace"; nell'altro "sagace" si trasforma in "astuto".

Possiamo, tuttavia, mettere in chiaro che, nella situazione di sopruso che Odisseo sta subendo, l'inganno che ordisce — quello dell'umile e lusinghiera richiesta di provare l'arco, con cui ucciderà lo stesso Antinoo, a cui la preghiera è rivolta — è l'unico mezzo per rovesciare la sua condizione, sconfiggere i numerosi e arroganti pretendenti e restaurare la giustizia del regno. È insomma un limpido esempio della definizione giuridica latina *dolus bonus*, di un inganno compiuto per uno scopo buono, ossia per difendersi da una violenza o un'ingiustizia, e non per perpetrarla a danno altrui come il *dolus malus*.

Abbiamo tentato d'indagare i valori morali del personaggio omerico attraverso parole in

[73] Sulla *metis* si veda almeno il saggio di Detienne e Vernant.

vari modi oscillanti tra i valori contrari della giusta prudenza e dell' astuzia ingiusta, e finora non abbiamo trovato un'espressione verbale che faccia pendere il giudizio verso il valore moralmente negativo.

Incredibilmente, l'integrità morale di Odisseo è guastata da due discorsi, pronunciati il primo da lui stesso, il secondo da Atena.

Al re dei Feaci, che si è accorto del suo pianto al canto dell'aedo (VIII, 533-534), Odisseo svela la propria identità: «**εἴμ᾽ Ὀδυσεὺς Λαερτιάδης, ὃς πᾶσι δόλοισιν / ἀνθρώποισι μέλω, καί μευ κλέος οὐρανὸν ἵκει**» "Sono Odisseo, figlio di Laerte, noto agli uomini per tutte le astuzie, la mia fama va fino al cielo". (*Od.* IX, 19-20; Privitera tom. 3, p. 6-9). Ma *dòlos* è, abbiamo detto, parola ancor più precisa e cattiva di "astuzie", significando "esca" e "inganno": l'abbiamo notata nel *dolofronéon* di *Odissea* XXI, 274, e la ritroviamo nella prossima citazione.

È un lungo ritratto tracciato dalla stessa Atena: Odisseo dormiente è stato deposto dai Feaci sul suolo della sua Itaca. Quando si sveglia, è solo, ignaro di dove si trovi, avvilito e piangente. Gli si fa incontro un giovinetto, che gli svela la natura del luogo. Odisseo, per coprire la propria identità, si spaccia per cretese, inventando una lunga storia a giustificare la sua presenza lì. Allora quel giovinetto si trasfigura in una bella donna, Atena, che ride della menzogna, e lo carezza rivolgendogli parole di duro giudizio morale, anche se pronunciato con simpatia e complicità:

> **κερδαλέος κ᾽ εἴη καὶ ἐπίκλοπος ὅς σε παρέλθοι**
> ***ἐν πάντεσσι δόλοισι*, καὶ εἰ θεὸς ἀντιάσειε.**
> **σχέτλιε, *ποικιλομῆτα, δόλων ἆτ᾽*, οὐκ ἄρ᾽ ἔμελλες,**
> **οὐδ᾽ ἐν σῇ περ ἐὼν γαίῃ, λήξειν *ἀπατάων***
> ***μύθων τε κλοπίων*, οἵ τοι πεδόθεν φίλοι εἰσίν.**
> **ἀλλ᾽ ἄγε, μηκέτι ταῦτα λεγώμεθα, εἰδότες ἄμφω**
> ***κέρδε᾽*, ἐπεὶ σὺ μέν ἐσσι βροτῶν ὄχ᾽ ἄριστος ἁπάντων**
> **βουλῇ καὶ μύθοισιν, ἐγὼ δ᾽ ἐν πᾶσι θεοῖσι**
> **μήτι τε κλέομαι καὶ κέρδεσιν** (*Od.* XIII, 291-9; Murray tom. 2, p. 22-3. Corsivi miei).

Dovrebbe essere accorto [oppure *astuto*] e abile chi volesse vincerti in *tutte le astuzie* [oppure *inganni*], ti stesse davanti anche un dio. Ostinato, scaltro [oppure *pieno di varie insidie*], *mai sazio di inganni*, non dovevi neppure sulla tua terra lasciar stare le trappole [oppure *frodi*] e *i racconti bugiardi*, che tu ami tanto. Ma non diciamone più, perché entrambi conosciamo le astuzie [oppure *frodi*] . Tu superi tutti i mortali per consiglio e parola, io tra gli dei sono celebre per senno ed *astuzie* [oppure *arti ingannevoli*] (Privitera tom 4, p. 26-9) (Tutti i corsivi sono nostri per evidenziare i concetti dell'astuzia e dell'inganno presenti nella

fonte e nelle traduzioni di Murray e Privitera).[74]

Dopo aver discettato, con acribia forse eccessiva, sulle sfumature semantiche delle parole significanti l'astuzia, la sagacia, la prudenza e la saggezza, ecco che il vizio morale del *machinator fraudis* e del *fandi fictor*, insomma del bugiardo fraudolento, è ammesso dallo stesso eroe e dalla dea che lo guida e protegge.

2.1.5. La controversia delle armi nelle "Metamorfosi"

Non si può terminare questa lacunosa rassegna senza rammentare il lungo episodio del XIII libro delle *Metamorphoses* ovidiane, dove si narra la contesa tra Aiace e Ulisse per l'attribuzione delle armi di Achille. Non è possibile qui dar conto della lunga controversia (XII, 620 - XIII, 399), che si conclude col suicidio di Aiace e la variante dell'origine del fiore del giacinto. Basti che si leggano due espressioni esemplari.

Aiace parla per primo. Lo insulta d'esser simile al suo vero padre, Sisifo: «sanguine cretus / Sisyphio furtisque et fraude simillimus illi» "disceso dal sangue di Sisifo, e a lui tanto simile per le astuzie e le frodi" (XIII, 31-2; Tarrant p. 371).[75] Accusa, com'è prevedibile, Ulisse d'aver tentato di sottrarsi alla guerra con la finta pazzia («detractavitque furore / militiam ficto» *Ibidem*, 36-7; Tarrant *ibidem*), dove emergono due aspetti topici: la falsità e la vigliaccheria (*timidi*, v. 38). Finalmente, esclama il Telamonio, quanto sarebbe stato meglio per l'impresa e per il misero Palamede, che aveva svelato la finta pazzia, se Ulisse non fosse stato costretto a venire alle rocche frigie lui che esorta ad azioni scellerate: «nec comes hic Phrygias umquam venisset ad arces / hortator scelerum!» (v. 44-5; Tarrant *ibidem*). Palamede stesso non sarebbe stato ucciso né Filottete abbandonato, e usa qui lo stesso sintagma di Virgilio, *hortator scelerum*, che poi è l'analogo dell'italiano "consigliere fraudolento". Per episodi accennati nonché per epiteti e qualifiche, questi quindici versi sono convergenti con quelli degli autori precedenti. Ma qui, si dirà, a parlare è il rivale Aiace.

---

[74] Questa la traduzione di Murray: "Cunning must he be and knavish, who would go beyond thee in all manner of guile, aye, though it were a god that met thee. Bold man, crafty in counsel, insatiate in deceit, not even in thine own land, it seems, wast thou to cease from guile [295] and deceitful tales, which thou lovest from the bottom of thine heart. But come, let us no longer talk of this, being both well versed in craft, since thou art far the best of all men in counsel and in speech, and I among all the gods am famed for wisdom and craft."

[75] Questa discendenza disonorevole e inquietante era già stata detta in *Ars amatoria* III, 314: *Sisyphides* (Pianezzola p. 143). E, ancor prima, durante il racconto che Deifobo fa della propria vile uccisione, è usato il patronimico *Aeolides* («hortator scelerum Aeolides» *Aeneis* VI, 529), ossia discendente di Eolo e figlio di Sisifo, che nell'*Iliade* era qualificato come *kérdistos andròn* "il più astuto degli uomini" (*Ilias* VI, 153).

Ebbene quando Ulisse, con abilità tanto maggiore, inizia la propria orazione, è lui stesso a ricordare l'episodio assente nell'*Ifigenia* di Euripide, vantandosi della propria abilità dolosa. I delittuosi inganni di Ulisse, infatti, non sono state escogitati solo per i nemici pubblici, non solo per gli avversari privati come Palamede, ma persino contro due donne indifese, per sacrificare una vergine innocente, ingannandone la madre: «Mittor et ad matrem, quae non hortanda, sed astu / decipienda fuit» "Sono inviato alla madre [Clitemnestra], che non doveva essere esortata, ma ingannata con la mia astuzia" (XIII, 193-4; Tarrant p. 378).

Oltre l'indagine lessicale e semantica, tuttavia, dobbiamo guardare con la più ampia visuale ai diversi insiemi narrativi, che qui conviene dividere in due gruppi e due tempi: da un canto, le azioni aggressive e scellerate compiute da Odisseo, distruttore di rocche — prima, durante e alla conclusione della guerra di Troia —, azioni che rientrano nella categoria giuridica romana del *dolus malus*. Dall'altro canto, ci sono quelle che il viandante ed esule compie per difendere dagli avversari sé stesso, i compagni, il regno. Nell'avvicendarsi delle sue situazioni troviamo il motivo più diretto e verisimile dei differenti giudizi che gli autori diedero del suo eroe.

2.1.6. L'ambivalente Ulisse di Orazio

Da questo punto di vista, troviamo in Orazio due esempi probanti. Nella quinta satira del secondo libro, una sorta di seguito del dialogo tra Ulisse e Tiresia nella *Nekyia* dell'XI dell'*Odissea*, un avido Ulisse, dopo aver saputo dall'indovino la profezia sul suo ritorno a Itaca, gli chiede consiglio per tornare a esser ricco. E Tiresia gli suggerisce di farsi astuto cacciatore di eredità, consigliandogli i comportamenti più falsi e ingannevoli da mettere in atto per procurarsi la fiducia e l'affetto delle possibili prede. Si faccia amico dei ricchi vecchi, non importa quanto spregevoli per vizi. Sia quanto mai molle di ossequio, di lusinghe e di lodi. Se incontra un poetastro, ne esalti i versi; se un puttaniere (*scortator*), sia pronto ad offrirgli anche Penelope. Già convinto, Ulisse non rifiuta sdegnato, ma gli chiede dubbioso se riuscirà a sviarla («Putasne, perduci poterit tam frugi tamque pudica» 75; 76-7; Borzsàk p. 215). Al contrario, dice inesorabile Tiresia, quando lei vedrà il guadagno, diventerà famelica, come un cane col grasso. Soprattutto Ulisse si adatti ai diversi caratteri delle sue prede, mostrandosi umile («stes capite obstipo» 92; Borzsàk p. 216), pronunciando le più sfrenate parole di lode, gonfiandolo come una vescica («importunus amat laudari [...] crescentem tumidis infla sermonibus utrem» 96, 98; *Ibidem*).

Insomma, i più ignobili comportamenti sono suggeriti a un avido Ulisse, qui non solo maestro d'inganno, ma degradato da quello epico del cavallo a quelli della più bassa pratica ur-

bana e della più umiliante lusinga. Di conseguenza la gamma lessicale è adatta al comportamento. Già all'inizio Tiresia lo chiama *dolosus* (3), poi gli suggerisce d'essere *astutus* (23). Tratteggia un'intermittente allegoria piscatoria: tenda le sue reti, senza scoraggiarsi se uno o due sfuggano all'esca insidiosa dei suoi subdoli doni («insidiatorem praeroso fugerit hamo», 25; Borzsàk p. 214), tanto per la sua tenacia i tonni nuoteranno intorno e abboccheranno numerosi («Plures abnabunt thynni», 44; *Ibidem*).

Certo, il bersaglio della satira sono piuttosto i romani del presente che l'eroe greco del mito. E tuttavia la doppiezza del comportamento, la falsità continua, l'abilità di parlare sono coerenti con la figura di Ulisse, la quale appare adatta e non inverosimile per la parodia.

Abbiamo chiarito subito che qui non abbiamo affatto tentato un completo ritratto letterario del personaggio di Ulisse, ma solo di mostrare un lato più negletto della sua tradizione letteraria. Sarà quindi di consolazione un'epistola oraziana, che tra i tanti insegnamenti di Omero esalta quelli sulla saggezza umana, di cui è «utile [...] exemplar» proprio Ulisse, quello non della guerra ma del viaggio:

> quid virtus et quid sapientia possit,
> utile proposuit nobis exemplar Ulixen,
> qui domitor Troiae multorum providus urbes
> et mores hominum inspexit, latumque per aequor,
> dum sibi, dum sociis reditum parat, aspera multa
> pertulit, adversis rerum inmersabilis undis. (*Epist.* I, ii, 17-22; Borzsàk p. 235).

Egli, dunque, durante le sue lunghe e ampie peregrinazioni volle indagare i costumi umani, e seppe sopportare situazioni dure e avverse, mostrandoci ciò che possano il valore e la sapienza umane.

Questi versi riecheggiano nella «orazion picciola» di *Inferno* XXVI. Ora, sebbene alcuni l'abbiano intesa come inganno ai compagni,[76] riteniamo che ciò non sia giustificato da alcun appiglio testuale. Dante, infatti, non lo presenta qui come *fandi fictor*. E desideriamo ricordare come Gennaro Sasso l'abbia interpretata. In effetti Ulisse si presenta ai compagni senza fingere «di essere diverso da come era sempre stato: un avventuroso eroe dell'oltre, un eroe e una vittima dell'*ananke*, che soggettivamente, è un desiderio al quale non si può resistere.» (Sasso

[76] ...?*

2001, p. 55, n. 16).

2.2. L' "Ippia minore", ossia la bontà di Odisseo e il sovvertimento dei concetti morali

Ma, oltre i testi poetici, abbiamo la fortuna di un dialogo platonico proprio sulla figura di Odisseo e le sue qualità morali: l'*Ippia minore* è dedicato, infatti, a un confronto tra Achille e Odisseo, come due opposti paradigmi. Il personaggio del titolo — sofista vanaglorioso e conferenziere di successo — sostiene che mentre il primo è l'uomo semplice e veritiero (*anèr alethés*), il secondo è l'uomo astuto e falso (*pseudès*), che usa sempre la menzogna per ingannare gli altri a loro danno e proprio vantaggio (365B). Per essere più precisi, Ippia dice che Omero ha voluto fare di Achille il più valoroso e buono (*aristos*), di Nestore il più sapiente, o piuttosto il più saggio (*sofotatos*), di Odisseo il più accorto, o piuttosto il più astuto (*polytropotatos*). In quest'ultimo superlativo riconosciamo l'epiteto del primo verso dell'*Odissea*, che però qui è spinto nel significato negativo, dalla stessa qualifica di Nestore, che già occupa quello positivo di saggio (364B).

Fermiamoci per notare che in tanto possiamo dimostrare una simile classificazione e confronto morali, in quanto fondiamo i giudizi su solidi concetti e categorie morali. Possiamo, cioè, dire che Achille è veritiero e Ulisse falso, perché abbiamo chiara l'opposizione logica tra i due aggettivi, *veritiero/falso*, cosicché non si può affermare che un uomo sia l'uno e l'altro: *tertium non datur* (365C).

Vedremo che il dialogo, nonostante quello che potremmo attenderci, non solo rovescia l'ovvio confronto tra Achille e Ulisse, ma persino crea una sorta di caos morale, mettendo a soqquadro sia quanto abbiamo affermato nel corso del capitolo sulla sua figura nella letteratura antica sia quanto affermeremo nei prossimi sui concetti della sapienza, dell'astuzia e della prudenza, al punto di dimostrare che persino le opposte qualifiche di bugiardo e veritiero si riuniscono nella stessa persona (367C).

Il confronto tra i due eroi proposto da Ippia è vieppiù convincente grazie a un episodio dell'*Iliade* chiamato *Litai* "Le preghiere": presso le loro navi gli achei sono assediati dai Troiani guidati da Ettore, e inviano Odisseo, Aiace e Fenice alla tenda di Achille per pregarlo di rientrare in battaglia.

Il sofista illustra il proprio argomento citando due versi pronunciati da Achille, che anticipano di sette secoli la fortunata formula con cui Aquilio definiva il *dolus malus*, l'inganno fraudolento («aliud simulatum, aliud actum» "si finge una cosa e se ne fa un'altra" *De off.* III,

xiv, 60):

> ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσιν
> ὅς χ᾽ ἕτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπῃ.
> Mi è nemico come le porte dell'Ade quell'uomo che una cosa dice e un'altra ha nell'animo. (IX, 312-3; Paduano p. 268-9).

E poiché Queste parole sono pronunciate da Achille nella sua replica allla supplica di Odisseo, Ippia suggerisce che esse sono il giudizio su di lui. Fin qui Ippia. Secondo abitudine, Socrate tesse una tale rete di domande e affermazioni che portano a rovesciare, tramite alcuni argomenti analogici, l'ovvia tesi morale del suo avversario dialettico. Ne offriamo un riassunto.

Egli inizia concatenando alcune questioni, sulla cui base si va ad affermare nell'ordine che l'uomo falso (*pseudés*) ha il potere d'ingannare (*exapatào*) gli altri uomini (365D); che per riuscire in questo scopo, per essere cioè un ingannatore accorto (*polytropos kai apateòn*), è necessario che abbia le qualità mentali dell'astuzia e della prudenza (*panourgìa kai frònesis*). E poiché sa ciò che fa egli è anche sapiente (*sofòs*):

In seguito, Socrate propone a Ippia un esempio: quello di un matematico che tanto meglio può sostenere una dimostrazione falsa quanto più sia abile nella materia (in cui Ippia eccelleva). Chi invece fosse ignorante in matematica, e volesse imporre un falso enunciato, o cadrebbe facilmente in contraddizione o potrebbe dire involontariamente un enunciato vero (366C-367D).

Sicché la massima conoscenza in matematica ha la doppia capacità effettiva di dire un enunciato sia vero sia falso; in altre parole, per avre la capacità di compiere volontariamente un'operazione matematica, vera o falsa che sia, bisogna essere capaci in questa materia. Se ne conclude che lo stesso uomo è mentitore e veritiero (367C). L'esempio è poi moltiplicato per varie discipline.

Ottenuto su questo il consenso di Ippia, Socrate propone la astessa linea argomentativa per il comportamento volto a fare il bene o il male, dove il primo è vincolato alla verità e il secondo alla menzogna e all'inganno.

E come il buon matematico può dire un falso o un vero enunciato matematico, così Ulisse era contemporaneamente colui più in grado di dire falsità o verità. In modo simmetrico, gli opposti gesti del sincero e del falso coincidono anche in Achille, tanto più che nell'accennata scena delle preghiere è Achille e non Odisseo a mentire.

Socrate rammenta infatti a Ippia che Achille, rifiutando di dare il suo aiuto alla disfatta

degli achei, prima dice che all'alba sarebbe salpato per la sua patria, poi che sarebbe rimasto sulla costa della Troade, pur senza combattere (369E-371D).

Ippia insorge: se Achille non disse il vero, lo fece involontariamente e senza intenzione malvagia (370E); e noi aggiungeremmo: senza né promesse né lusinghe; senza né vantaggio per sé né danno per gli altri. Ulisse, invece, quando mente, lo fa volontariamente e con cattiva intenzione, ossia per danno altrui (370E). Quando poi dica la verità, è sempre con mira interessata.

Ma Socrate incalza: come per mentire in matematica occorre avere conoscenza buona, certamente migliore dell'ignorante, così Ulisse è migliore di Achille proprio perché mente di proposito, come se nel compiere il male fosse meglio il modo volontario che involontario (371E).

Ippia perde le staffe; incapace di tener testa al ragionamento, si sente irretito dalle domande del suo avversario dialettico, e lamenta che Socrate «porta sempre scompiglio nei discorsi ed assomiglia a uno che voglia imbrogliare», porgendo un eccellente argomento a Socrate che l'usa a proprio vantaggio con elegante ironia: «non lo faccio volontariamente [...] perciò perdonami: hai detto, infatti, che chi fa il male involontariamente è da perdonare» (373B; Cambiano tom. 1, p. 295). La diatriba sull'uomo verace o menzognero, onesto o ingannatore, trascina in quelle qualifiche anche i dialoganti.

Ora, è manifesta la differenza logica tra una conoscenza specifica e teorica, come quella degli enti matematici (o addirittura un'abilità materiale come suonare uno strumento), e la conoscenza generale e pratica, volta all'agire etico e politico. Ma il Socrate dell'*Ippia* non mostra di avvedersene.

Di più: non serve ricordare che nella dottrina morale di Platone chi non conosca il bene non possa agire per il bene; e, dall'altro lato, chi lo conosca non possa agire per il male. È certo possibile che chi desideri un bene fallace agisca male, ma lo fa credendo che quello sia un bene per lui. Ma, ancora, Socrate qui non sembra tener conto della necessaria separazione tra bene e male.

È questo il caos o il sovvertimento morale di cui abbiamo parlato introducendo il dialogo. Osserviamo più in dettaglio alcuni paragrafi iniziali, per capir meglio la questione.

Dunque, ripetiamo che l'uomo falso ha la capacità d'ingannare gli altri e che per questo è necessario che sia un ingannatore accorto, ossia che abbia le qualità mentali dell'astuzia e di una certa prudenza. E poiché è consapevole di quello che fa egli è anche sapiente:

Σωκράτης — Πολύτροποι δ᾽ εἰσὶ καὶ ἀπατεῶνες ὑπὸ ἠλιθιότητος καὶ ἀφροσύνης, ἢ ὑπὸ πανουργίας καὶ φρονήσεώς τινος; [...]

Σω. — Φρόνιμοι δὲ ὄντες οὐκ ἐπίστανται ὅτι ποιοῦσιν, ἢ ἐπίστανται; [...]

Σω. — Ἐπιστάμενοι δὲ ταῦτα ἃ ἐπίστανται πότερον ἀμαθεῖς εἰσιν ἢ σοφοί; (365 E; Calogero p. 13-4).

Socrate — Ma sono astuti e ingannatori per stupidità e stoltezza o per scaltrezza e per una certa intelligenza? [...]

So. — Ma se sono intelligenti, non sanno quello che fanno o lo sanno? [...]

So. — Ma se sanno ciò che sanno, sono ignoranti o sapienti? (Cambiano tom. 1, p. 286).

Come si vede nel nostro riassunto abbiamo tradotto *polytropoi* e *fronesis* diversamente da Cambiano e altri illustri interpreti.[77] Dobbiamo darne giustificazione. In questi tre paragrafi, ricercando le doti necessarie all'uomo falso e ingannatore, si usano tre parole di ambiguo significato intellettuale e morale (*polytropos, frònesis, sofòs*); esse s'intrecciano con altre tre di senso univoco e moralmente negative (*pseudés, panourgìa*, *exapatào* e *apateòn*, ambedue composti o derivati di *apatao* **è giusto dare il verbo greco in prima persona e l'italiano in infinito, seguendo l'uso dei lessici?*** "ingannare"). Il contrasto è tale che molti interpreti hanno diretto la traduzione in modo da attenuarlo.

Dei tre paragrafi della citazione esamineremo solo il primo. Esso dispiega evidentemente tre coppie di parole; ma la coppia centrale con le negative doti intellettuali della "sciocchezza e imprudenza" è concordemente scartata dai due interlocutori come incongrua colla natura del mentitore. Le restanti quattro qualità, necessariamente costitutive dell'uomo falso o "doppio" (il romano «aliud simulatrum aliud actum» "altro è finto altro è fatto"), si dispongono, perciò, secondo l'ordine di due coppie: prima due aggettivi (*polytropoi kai apateones* "accorti/astuti e ingannatori"), poi due sostantivi (*panourgia kai frònesis* "astuzia e prudenza/intelligenza").

Iniziamo con l'analisi della seconda coppia, di più semplice interpretazione. Il valore di *panourgia* come "astuzia" non sembra né ambiguo né oggetto di controversie.[78] Poniamo, invece, in dubbio la traduzione di *fronesis* come "intelligenza" seguita dalle sei traduzioni che abbiamo consultato. Nella propria nota, però, Calogero traduce *fronesis tis* con "una certa

---

[77] Abbiamo consultato quattro traduzioni italiane, quella inglese di Fowler e quella francese di Croiset, nonché le eccellenti note di Guido Calogero nella sua edizione del 1938: *polytropoi* è tradotto con "astuti" o "furbi" (solo Modugno nel 1930 tradusse con "scaltri"), *wily* e *doubles*. *Fronesis* e *fronimoi* sono tradotti da tutti con "intelligenza", "intelligenti". Solo Calogero specifica " una certa intelligenza pratica".

[78] Calogero, la cui edizione si distingue sia per perizia linguistica sia per profondità filosofica, spiega che *panourgos* ha il senso letterale di "colui che fa tutto", però nel senso negativo dell'italiano "capace di tutto", "che ne fa di tutti i colori" (p. 13).

intelligenza pratica" (seguito da Lazzerini, 1962), e pochi righi sotto corregge in "saggezza pratica", che per l'appunto non è altro che la prudenza (p. 13).

In ogni caso, è pratica quell'intelligenza che guidi l'azione. Ebbene la prudenza, come vedremo meglio grazie a Cicerone e ad Aristotele, è proprio l'intelligenza volta a conseguire un fine, un fine però buono o almeno né riprovevole né malvagio. L'edificazione di una struttura coerente di azioni è forse il motivo per cui Aristotele la definì virtù architettonica. Ora, l'espressione "intelligenza pratica" è moralmente neutra mentre la prudenza è moralmente positiva; è per questo, io credo, che Platone la fa seguire dall'aggettivo enclitico *?* tis*, per avvisare che ci sta avviando in una direzione semanticamente eccezionale: "una certa prudenza", "una sorta di prudenza", tanto eccezionale da creare una stridente antitesi con l'altro nome della coppia: "astuzia", intellettualmente affine ma moralmente maligna. Se dunque "astuzia" non è altro che un'intelligenza volta al male, che senso avrebbe mai ripetere il nome, con questo risultato ridicolo: "un'intelligenza maligna e una certa intelligenza", come se Socrate stesse parlando a un sordo.

Nella prima coppia l'interpretazione controvertibile riguarda proprio *polytropos*. Come abbiamo visto nel capitolo su Ulisse, quest'aggettivo, se tralasciamo il senso oggettivo e passivo di "sbattuto, gettato qua e là" e quello di "multiforme", oscilla tra due qualità morali dell'intelletto: la *vox media* "accorto" e quella moralmente negativa di "astuto". Se scegliamo il primo di questi sensi, ecco che la traduzione produce se non un'antitesi, certo una tensione tra le due qualità moralmente riprovevoli ("falsi" e "ingannatori") e quella mentalmente positiva e moralmente neutra dell'accortezza: "gli uomini falsi [...] sono accorti e ingannatori", oppure risolvere con un'endiadi: "sono ingannatori accorti", più elegante e senza apprezzabile differenza logica.

Ora, come già accennato, nei paragrafi tra 364B e 365B i due interlocutori per cinque volte attribuiscono a Ulisse quest'epiteto col ragionevole senso di "astuto", infatti un uomo falso non necessariamente è astuto, cioè non necessariamente mente in modo accorto né con lo scopo di frodare qualcuno. Ciò nonostante qui — in un altro contesto sintattico che l'unisce non a "falsi" ma a "inganni" — la traduzione "ingannatori astuti" sembrerebbe ridondante: chiamare "astuto" un ingannatore è tautologico, almeno sotto l'aspetto morale; inoltre il concetto di astuzia (*panourgia*) appartiene già alla seconda coppia della frase, esaminata poco sopra. E dunque siamo indotti a rigettare qui la traduzione di *polytropos* con "astuto" prorpio come sopra la traduzione di *fronesis* con "intelligenza" per lo stesso motivo, a causa della

tautologia o della ridondanza che queste traduzioni causerebbero. Nei due casi abbiamo scelto un'interpretazione verso il senso positivo delle due parole.

Beninteso, nello stile dialettico del personaggio Socrate c'è la ripresa compendiaria di parole e concetti elaborati precedentemente. A me sembra, infatti, che il Socrate platonico compia due complementari gesti di chiarimento semantico: l'uno è di determinare meglio la parola usata dal suo interlocutore accostandovi altre parole che ne chiariscano o modifichino il significato. Non sono quindi perfetti sinonimi (ove mai si diano due parole diverse ma con identico significato). L'altro è di ricapitolare e ripetere alla lettera i concetti già spiegati e accettati. Come in questa frase, che segue proprio quelle che abbiamo citato sopra:

> **ἔχε δή: ἀναμνησθῶμεν τί ἐστιν ὃ λέγεις. τοὺς ψευδεῖς φῂς εἶναι δυνατοὺς καὶ φρονίμους καὶ ἐπιστήμονας καὶ σοφοὺς εἰς ἅπερ ψευδεῖς ; (366A; Calogero p. 14).**
>
> Fermati. Ricordiamo che cos'è ciò che vuoi dire. Tu dici che i mentitori hanno la possibilità di fare, sono intelligenti, dotati di scienza [oppure "consapevoli"] e sapienti nelle cose in cui sono mentitori? (Cambiano tom. 1; p. 286).

Ma Platone, per l'appunto, in tanto può qui fermarsi e ricapitolare questi concetti, in quanto li ha dialetticamente mossi e sviluppati nei paragrafi precedenti.

Tutto il nostro lungo ragionamento ha avuto il solo scopo di dar prova di quel caos morale di cui abbiamo parlato, e di mostrarne tutta la sua potenza di dramma filosofico. Diciamo, quindi, in maniera esplicita quanto abbiamo già suggerito. L'astuzia riunisce in sé due qualità: quella morale e deprecabile della malizia ingannevole con quella intellettuale e positiva dell'accortezza, al punto di avere in sé una sorta di prudenza, virtù moralmente contraria.[79] Quello che, secondo noi con evidenza, Platone vuole qui dimostrare è che un uomo falso per essere ingannevole e astuto con una certa speranza di vittoria deve avere necessariamente alcune qualità intellettualmente positive — per quanto ciò ripugni al comune sentire — ed essere perciò capace, accorto, prudente consapevole e persino sapiente. Egli si mostra così, almeno in quelle qualità intellettuali, migliore degli uomini veraci e retti sì, ma meno dotati, così come il falso Odisseo si rivela, nello spregiudicato argomentare socratico, migliore del verace Achille.

Tuttavia, almeno per il concetto della prudenza, così sensibile per il nostro discorso, si

---

[79] Non stiamo facendo altro che anticipare, nella cronologia assoluta della storia e in quella relativa del nostro scritto, quanto leggeremo nell'*Etica nicomachea* di Aristotele.

potrebbe obiettare che essa non aveva ancora la definizione che avrebbe ricevuto dalla sistemazione dell'etica aristotelica. E ciò è certo vero. Ma non si può negare che Platone in altri luoghi testuali definisce la prudenza come la virtù illustre, anzi suprema, almeno in questo passo del *Fedone*: Socrate replica a Simmia che non è scambiando piacere con piacere, come fossero monete, che si possa acquistare la virtù. L'unica buona moneta per raggiungerla è la *fronesis* "prudenza", ché anzi solo grazie ad essa esistono la *andreia* "fortezza" o forza morale, la *sofrosyne* "temperanza" o dominio dei desideri sessuali e la *dikaiosyne* "giustizia":

> **ἀλλ᾽ ἢ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις, [69β] καὶ τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα τῷ ὄντι ἢ καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθὴς ἀρετή, μετὰ φρονήσεως (Phaedo 69A-B; Vicaire p. 68).**
>
> Ma sta' attento che l'unica moneta autentica, quella con la quale bisogna scambiare tutte queste cose [piaceri, dolori, paure], non sia piuttosto la saggezza, e che solo ciò che si compra e si vende a questo prezzo sia veramente fortezza, temperanza, giustizia e che, insomma, la virtù sia sola quella accompagnata dalla saggezza (Reale p. 121).

È pur vero, tuttavia, che l' *Ippia minore* è tradizionalmente collocato nella prima fase filosofica e compositiva di Platone che è denominata dialoghi socratici, mentre *Simposio* e *Fedone* appartendono alla serie seguente del dialoghi "polemici-costruttivi"* (Adorno. *La filosofia antica*. 2 tom. Milano: Feltrinelli, 1972. Tom. 1, p. 173). e possiamo quindi congetturare che nell'*Ippia* non si fosse ancora formata una teoria delle virtù. Anzi, si deve aggiungere che le quattro virtù hanno avuto denominazioni diverse nel corso della sua opera. Per esempio nell'elenco delle quattro virtù nel quarto libro della *Repubblica* la *fronesis* è sostituita dalla *sofia* (427E).[80]

Nello stesso libro del dialogo, più in basso, si auspica che la *sofia* "prudenza/saggezza" possa agire di concerto con le altre virtù per trovare l'armonia musicale delle tre anime dell'uomo e, diciamo così, dell'essere vivente della città. È un pezzo di tale e di importanza teorica per il ruolo congiunto di giustizia e prudenza nel vivere civile,[81] che merita d'esser letto sia per rara bellezza sia per le corrispondenze con l'idea della giustizia, che esamineremo nel para-

---

[80] L'elenco, oltre a questo sinonimo, nomina gli aggettivi che devono formare la città virtuosa: *sofe* "giusta", *andreia* "forte", *sofron* "temperata", *dikaia* "giusta".

[81] Su questo si veda anche una frase del *Simposio*: «Ma saggezza di gran lunga più grande e bellissima è quella che riguarda l'ordinamento delle Città e delle case, e si chiama temperanza e giustizia.» *Symposium* 209A-B; Reale p. 134-7).

grafo “La virtù superiore della giustizia”.

> **[τὸ δέ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη ἀλλ᾽ οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, ἐάν τι πράττῃ ἢ περὶ χρημάτων κτῆσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια συμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῴζῃ τε καὶ συναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πρᾶξιν ἣ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν. (*Res publica* IV, xvii, 443C-444A; Chambris tom. 2, p. 44-5)**

> [Ed in effetto la giustizia mi pare fosse un qualcosa del genere, soltanto che non si riferisce alle azioni esterne dell’uomo, ma alla sua azione interiore, a ciò che veramente lo riguarda, e a quegli elementi che lo costituiscono, sì che] ***** tagliare la parte iniziale***
>
> l'uomo giusto non permette che in sé nulla compia altra funzione dalla propria, né che a vicenda s'intralcino i tre principi dell'anima sua, stabilendo invece interiormente una vera misura, padrone di sé, disciplinato, amico di se stesso; pone in perfetta armonia le tre parti dell'anima, come i tre toni della scala musicale, l'alto, il basso, il medio, e tutti gli altri possibili toni e intermedi, accordando insieme tutti questi elementi, facendosi uno da molti che era: temperante cosl e in armonia perfetta; e appunto, giustamente agisce, sia che lavori per arricchirsi, sia che curi il corpo, si occupi di politica, o tratti con privati, quando giudichi e chiami sempre giusta e bella l'azione che conserva ed incrementa questo interiore ordine, e prudenza quel sapere che consigli a simile azione: ingiusta chiamerà, invece, l'azione, che dissolva quest'ordine ed ignoranza l'opinione che al contrario consigli una simile azione. (Adorno tom. 1, p. 447).

Ma torniamo al nostro *Ippia*. Per l’argomentazione di Socrate, paradossale e in qualche modo antisocratica, Taylor individuò acutamente la soluzione nella frase finale del dialogo stesso: **«ὁ ἄρα ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὦ Ἱππία, εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός.»** “chi dunque di propria volontà erra e compie azioni brutte ed ingiuste — se mai questi esiste, o Ippia — non potrebbe esser altri che l'uomo buono” (376B; Calogero p. 52-3; Taylor p. 63-4). ^^^ Socrate stesso, dunque, nell’inciso “se mai vi è una tale persona” mostra di non credere all’ipotesi contraddittoria di un uomo buono che compia azioni cattive. Tanto più che all’opporsi di Ippia Socrate replica: “E neppure io so come concederlo a me stesso”, gettando così alle ortiche la vittoria dialettica sul povero Ippia. Taylor chiosa marcando la differenza tra la conoscenza del bene e tutte le altre conoscenze, che è questa: mentre è possibile che chi conosca, poniamo, l’arte medica possa decidere di usarla male, è impensabile che chi conosca il bene non agisca bene, ed è l’unico sapere con questo vincolo

necessario (p. 64).

Nell'ultima battuta del dialogo, infine, Socrate ammette con un certo rammarico, apparentemente sincero, d'essere anche lui confuso. E d'aver creato, con la propria inquietudine teoretica, una sorta di labirinto etico nel fatale incrocio tra facoltà intellettuali e pratiche, sicché non sa più trovare la via di uscita, e si svia andando su e giù: «ἄνω καὶ κάτω πλανῶμαι», senza mantere la stessa opinione. Per così dire, il dubbio stesso seduce Socrate e gli impedisce di avanzare sulla via della conoscenza, non per caso il senso è dato dal verbo *planao* "sedurre", che abbiamo studiato coi suoi omologhi latini e italiani all'inizio del nostro libro.

Quali considerazioni possiamo porre al termine del nostro riassunto e breve disanima? A noi sembra che l'*Ippia* non abbia una vera conclusione, perché i paradossi socratici intendono piuttosto demolire le ovvie affermazioni dell'interlocutore che sostituirle con altre più solide e fondate, come d'altonde confessa lo stesso Socrate. Una cosa, tuttavia, ci sembra certa: i due argomenti del dialogo — l'uno generale sull'agire il bene e il male, l'altro specifico se sia migliore Achille od Odisseo — non fanno altro che indicarci, proprio per la loro natura paradossale, quanto nella Grecia del tempo fosse opinione acquisita e condivisa che Odisseo era appunto un mentitore fraudolento.

2.3. Prudenza e giustizia nel De officiis

Marco Tullio Cicerone torna più volte sul tema morale e intellettuale della prudenza, che, come abbiamo visto sopra, era considerata il contrario dell'astuzia. Nel II libro del *De inventione*, leggiamo una definizione equilibrata tra i suoi aspetti:

> Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia. Partes eius: memoria, intellegentia, providentia. Memoria est, per quam animus repetit illa, quae fuerunt; intellegentia, per quam ea perspicit, quae sunt; providentia, per quam futurum aliquid videtur ante quam factum est. (II, 160; Hubbell p. 160).
>
> La prudenza è la conoscenza delle cose buone, delle cattive e di quelle né buone né cattive. Sono sue parti la memoria, l'intelligenza e la previdenza. Con la memoria la mente rievoca gli avvenimenti che furono; con l'intelligenza osserva e conosce quelle che sono; con la provvidenza vede qualcosa di futuro prima che accada.

Ancora: nel libro III del *De natura deorum* l'accademico Cotta svolge verso la teologia stoica un argomento scettico. Proprio la perfezione morale e razionale dell'essere divino fa sì che egli non possa avere esperienza del male, e quest'ignoranza gli sottrae almeno la virtù della

prudenza; e dall'inverso punto di vista, l'eccellenza teoretica della prudenza ha il prezzo della sua contaminazione morale, che la rende incompatibile con la purezza divina:

> prudentiamne deo tribuemus, quae constat ex scientia rerum bonarum et malarum et nec bonarurn nec malarum? cui mali nihil est nec esse potest, quid huic opus est dilectu bonorum et malorum? (III, xxxii, 113; Rackham p. 320).
>
> Potremmo noi attribuire a dio la prudenza, la quale non è nient'altro che la conoscenza del bene, del male, e di ciò che non è né bene né male? L'essere che non ha, né può avere, in sé alcunché di male che bisogno avrebbe mai della scelta tra i due?

Anche Platone aveva sostenuto il carattere eccelso di questa virtù umana. Nel *Fedone* sostiene che le doti virtuose della fortezza, della temperanza, della giustizia e, insomma, la vera virtù esistono solo con la prudenza: «ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθὴς ἀρετή, μετὰ φρονήσεως» (*Phaedo* 69 b; Vicaire p. 22). Nelle *Leggi*, poi, giunge ad affermare che essa è al primo posto tra i beni divini: «ὃ δὴ πρῶτον αὖ τῶν θείων ἡγεμονοῦν ἐστιν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις» (*Leges* I, 631c; Places p. 11), che è affermazione divergente da quella dell'accademico Cotta, letta or ora, non sembra infatti logico che dio doni qualcosa che né possiede e né conosce.

Ma torniamo al *De officiis*. Non possiamo esitare ad affermare l'importanza e il fascino del trattato sui doveri che rappresenta in modo unitario il suo pensiero sulla morale pubblica, o per meglio dire sui fondamenti etici della vita civile. Esso fu composto da Cicerone per il figlio Marco nel momento estremo della propria vita: per ciò, per la tematica e per l'impegno teorico, esso è una sorta di lascito filosofico.

Ancora: all'inizio del primo libro si vanta implicitamente di aver riunito in sé Platone e Demostene, insomma filosofia ed eloquenza. Possiamo certo dire che nella prima arte non raggiunse l'eccellenza; tuttavia dev'esser giudicato non grande ma unico il fatto che, mentre attendeva a comporre e declamare le orazioni Filippiche dell'ultima battaglia politica, abbia potuto avere la forza e la libertà mentale di scrivere l'ultimo libro della sua filosofia, prima che i sicari di Marco Antonio ponessero fine alle prime e alla seconda.

Nonostante questo lungo omaggio all'Arpinate, noi ci occuperemo dell'opera in modo parziale, attraversandone rapsodicamente i tre libri per le parti più rilevanti sulla prudenza e l'astuzia, con le dovute digressioni ai concetti paralleli della giustizia e della sapienza, della falsità e della malizia.

Come primo citiamo questo passo con la definizione della prudenza, a contrasto con la sapienza. Non vi è nulla di profondo o di ben espresso, ma ci dà una base solida di confronto

col tema analogo nell'*Ethica nicomachea*.

> Princepsque omnium virtutum illa sapientia, quam σοφίαν Graeci vocant, prudentiam enim, quam Graeci φρόνησιν dicunt, aliam quandam intellegimus, quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia; illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos (I, xliii, 153; Miller p. 156).
>
> La prima di tutte le virtù è quella sapienza che i Greci chiamano *sofìan*, perché per prudenza, che i greci chiamano *frònesin*, intendiamo un'altra cosa, che è la conoscenza di ciò che si deve ricercare e di ciò che si deve evitare; ma quella sapienza, che ho chiamato la prima [di tutte le virtù], è la conoscenza delle cose umane e divine, in cui è compresa la vita comune degli dei e degli uomini e le relazioni tra gli uomini.

Ora, se andiamo a osservare più a fondo e con più interezza il testo ciceroniano, notiamo l'insistenza con cui si pone l'accento sulla condanna, o meglio sul pericolo della falsità.

Vediamo. Egli stabilisce con nettezza la differenza antitetica tra prudenza, da una parte, e astuzie e malizia, dall'altra: «Prudentia est enim locata in dilectu bonorum et malorum, malitia, si omnia quae turpia sunt, mala sunt, mala bonis ponit ante.» "la prudenza si afferma nella scelta del bene e del male. La malizia, al contrario, se è vero che tutto ciò che è disonesto è male, antepone il male al bene." (III, xvii, 71; Miller p. 340).

Ma, prima e dopo questa coppia di frasi, Cicerone scopre e afferma qualcosa di assai più inquietante, che rischia di vanificare la nettezza dell'antitesi definitoria. Il fatto è che (come vedremo con Gerione, con la fraudolenza in genere e con l'ipocrisia in specie) la maliziosa astuzia, per esser tale, ossia per la stessa propria essenza, deve dichiararsi per quello non che è, bensì che non è, ossia virtuosa e onesta, dissimulando sé stessa e simulando la virtù della prudenza: «astutiae tollendae sunt eaque malitia, quae vult illa quidem videri se esse prudentiam, sed abest ab ea distatque plurimum» e poco sotto va a concludere: «Nec ulla pernicies vitae inveniri potest quam in malitia simulatio intelligentiae, ex quo ista innumerabilia nascuntur, ut utilia cum honestis pugnare videntur.» "E nulla è più funesto alla vita civile di una malizia travestita di prudenza, donde scaturiscono tanti casi in cui l'utile sembra contrastare con l'onesto" (III, xvii, 72; Miller p. 342). È insomma manifesto che l'astuto per aver successo debba simulare con verisimiglianza il carattere opposto, con una menzogna generale nel mezzo delle sue menzogne specifiche: quanto più avrà un'aria innocente e candida, tanto più la sua astuzia sarà nascosta e perciò vittoriosa.

Vi è dunque — secondo abbiamo ripetutamente visto — un duplice aspetto pernicioso dell'astuta malizia: l'uno è il male, ossia il danno altrui, che ne è scopo ed effetto. L'altro

dev'esser riconosciuto in questo gioco teatrale dell'apparenza fallace, che produce l'errore conoscitivo del prossimo e il caos delle identità sociali.

Da *civis romanus*, ossia da vero politico, Marco Tullio scorge in questo un male assai più insidioso del primo. Non già che questo possa mai darsi senza quello, ma è che di danni il primo ne produce uno singolo, il secondo molteplici; il primo danneggia l'individuo; il secondo la comunità dei cittadini.

È alquanto commovente vedere che Cicerone, pur consapevole che la *res publica*, ormai corrotta in *res privata*, è persa per sempre (come dice in libro II, viii, 29: «rem vero publicam penitus amisimus» Miller p. 196), tuttavia né si sottrae alla lotta disperata contro il futuro tiranno, Marco Antonio, né rinuncia alla vocazione politica del suo discorso teorico. Da questo punto di vista la prodigiosa complessità di un uomo capace di agire con le orazioni più infervorate e di scrivere pacatamente di filosofia appare superata: *Filippiche* e *De officiis* non sono che due *facies* dello stesso *animus* desideroso di una strenua difesa della *libertas* e dello Stato romano.

Per questi motivi, nel corso di tutta l'opera, Tullio pone in risalto il ruolo cardinale della giustizia, che delle quattro virtù è quella dal carattere e dalla funzione più civili. Nel capitolo "Frammenti di eredità dell'etica antica nelle opere filosofiche di Dante" leggeremo gli echi di questa concezione.

Vedremo come Cicerone, nel I e nel II libro, affermi e specifichi tale ruolo centrale e politico della virtù della giustizia. Preme ora vedere un altro passo sul finire del III. Nel suo complesso, il libro è dedicato all'antitesi fittizia tra l'agire onesto e la *utilitatis species*, l' "apparenza dell'utile" o l' "utile apparente", in particolare si discute se i giuramenti prestati al nemico debbano essere mantenuti o meno. Non si tralasci di dire che ambedue, il tema generale e l'argomento specifico, sono aspetti relativi alla giustizia, che ovviamente è tanto più viva quanto più si afferma contro e oltre l'utilità, ossia il vantaggio particolare.

Nel passo specifico convergono da un canto la *gravitas* con cui gli antenati romani conducevano la guerra, col risentito imperativo d'essere onesti anche con un nemico *perfido* e pericoloso come Annibale; dall'altro canto, una seconda fattispecie di quell'astuzia travestita da prudenza simulata.

Ecco l'antefatto narrativo. Nel capitolo xxvi l'autore ha portato l'*exemplum* di Attilio Regolo, qui narra invece l'analogo episodio di dieci prigionieri romani che il Cartaginese aveva inviato a Roma per esperire la possibilità della pace, dopo la battaglia di Canne. Tutti loro aveva-

no prestato giuramento di tornare nel campo cartaginese. Uno soltanto, nel momento stesso della partenza, usò l'astuzia di tornare nel campo, come per prendere qualcosa. Ritenendo di aver così aggirato il giuramento, non intendeva lasciare Roma e ritornare indietro. Ma il senato l'obbligò a tornare sotto scorta al campo cartaginese.[82]

> Fraus enim astringit, non dissolvit periurium. Fuit igitur stulta calliditas, perverse imitata prudentiam. Itaque decrevit senatus, ut ille veterator et callidus, vinctus ad Hannibalem duceretur. (III, xxxii, 113; Miller p. 394).
>
> La frode infatti dissimula, ma non scioglie il falso giuramento. Fu quindi una stolta astuzia, perversamente contraffatta di prudenza. Pertanto il senato decise che quel furbo impenitente fosse ricondotto prigioniero ad Annibale.

Di fronte all'insidia della prudenza contraffatta, esiziale per il consorzio umano, Cicerone reagisce con una doppia misura, dapprima coniuga prudenza e giustizia come requisiti fondamentali a ispirare fiducia. Su ciò può valere la pena non tacere che delle quattro virtù la giustizia è quella che più forma e ordina il vivere civile:

> Fides autem ut habeatur, duabus rebus effici potest, si existimabimur adepti coniunctam cum iustitia prudentiam. Nam et iis fidem habemus, quos plus intellegere quam nos arbitramur quosque et futura prospicere credimus et, cum res agatur in discrimenque ventum sit, expedire rem et consilium ex tempore capere posse; hanc enim utilem homines existimant veramque prudentiam. Iustis autem et fidis hominibus, id est bonis viris, ita fides habetur, ut nulla sit in iis fraudis iniuriaeque suspicio. Itaque his salutem nostram, his fortunas, his liberos rectissime committi arbitramur. (II, ix, 33; Miller p. 200-2).
>
> La fiducia in qualcuno sorge per due condizioni: che questi abbia la prudenza, bensì congiunta con la giustizia. Infatti abbiamo fiducia in coloro che crediamo capiscano più di noi, e prevedano gli avvenimenti futuri, e, quando sia in corso un'azione e sia arrivato il frangente critico, siano in grado di districare la situazione e prendere sull'istante la decisione opportuna; questa gli uomini ritengono sia la vera e utile prudenza. Negli uomini giusti e degni di fede, però, cioè negli uomini per bene od onesti, si ha così fiducia da fugare ogni sospetto di frode o di ingiustizia. E per questo riteniamo di poter affidare a loro la nostra salvezza, a loro le sostanze, a loro i figli.

---

[82] Il fatto è narrato da Livio, XXII, lviii; lxii, 5-10, che definisce in modo sprezzante il prigioniero: «minime romani ingenii homo».

La funesta congiunzione di sleale astuzia e di utile apparente e momentaneo si legge anche in quest'altra frase liviana, che è in coda al suo passo citato sopra: «Interdum in praesens tempus plus profici dolo quam virtute» "Talvolta si poteva avere un vantaggio momentaneo più con l'inganno che col valore militare» (XLII, xlvii, 8; Foster, Sage & Schlesinger tom. 12, p. 434).

Non appagato, Cicerone procede, in seguito, a svalutare la prudenza ed esaltare la giustizia:

> Harum igitur duarum ad fidem faciendam iustitia plus pollet, quippe cum ea sine prudentia satis habeat auctoritatis; prudentia sine iustitia nihil valet ad faciendam fidem. Quo enim quis versutior et callidior, hoc invisior et suspectior detracta opinione probitatis. Quam ob rem intellegentiae iustitia coniuncta quantum volet habebit ad faciendam fidem virium, iustitia sine prudentia multum poterit, sine iustitia nihil valebit prudentia. (II, ix, 34; Miller p. 202).
>
> Pertanto, di queste due qualità è la giustizia più efficace a ispirare fiducia, dato che essa ha comunque abbastanza credito, anche senza la prudenza; quest'ultima, invece, non ha alcun potere di ispirare fiducia, priva di giustizia. Quanto più, infatti, qualcuno è esperto e astuto, tanto più è inviso e sospetto, quando gli manchi la stima. E perciò la giustizia, se congiunta con l'intelligente prudenza, avrà una potenza illimitata a creare fiducia, la giustizia senza prudenza avrà ancora molto potere, la prudenza senza giustizia non avrà nessuna efficacia.

La prudenza, perciò, che doveva discernere il bene dal male (v. *supra*: III, xvii, 71. E *De natura deorum* III, xxxii, 113), degrada qui a mera dote intellettuale e al valore morale di una *vox media*, una sorta di "accortezza", secondo sia guidata o meno dalla giustizia, ossia dalla virtù morale e politica capace di superare il particolare dei propri desideri verso l'universale della città, se non di tutto il consesso umano.[83]

C'è qui qualche riflesso dell'argomento con cui Aristotele dà due ruoli complementari alla prudenza e alla virtù morale. Lo vedremo nel prossimo capitolo. Ma in realtà possiamo già dire che emergono tre differenze sostanziali. La prima è che in Aristotele le loro funzioni sono proiettate su un generico agire, mentre in Cicerone le funzioni di prudenza e giustizia sono viste nel potere specifico d'ispirare fiducia più che in un atto. La seconda è che nel Greco esse sono reciproche e complementari, mentre nel Romano la degradazione ad "accortezza", la *deinòtes* aristotelica, rende la prudenza subordinata e persino non necessaria. La terza, che a noi più concerne, è che quest'ultimo non parla di virtù generica, ma di giustizia, con tutto quello che essa comporta per far slittare l'etica sul piano dell' *ethos* pubblico o politico.[84]

Nel I libro, e mi dolgo di questa lettura zigzagante nell'opera, il filosofo romano aveva in-

---

[83] È, tuttavia, vero che nel paragrafo seguente corregge come solo ipotetico questo ragionamento, perché invero chi ha le virtù le ha tutte e non è possibile separarle: «constet [...] qui unam haberet, omnes habere virtutes] II, x, 35; Miller p. 203.

[84] Bisogna, tuttavia, evitare troppo facili polarizzazioni. Si veda più in basso il paragrafo dedicato all'idea della giustizia.

nalzato la giustizia, grazie a una citazione alquanto infedele di Platone, così in alto da dirla superiore alla sapienza, con un argomento simile, se non identico, a quello testé visto per la prudenza: anche il sapere se non è governato dalla giustizia non è che astuzia. Se ne può inferire, dunque, che il sapere riceva la forma di sapienza solo attraverso la giustizia. A questo si aggiunga, poi, un altro argomento politico: il degradare del sapere ad astuzia è simile a quello della forza d'animo, la quale si corrompe in arroganza, se è non illuminata dalla ricerca del bene comune ma accecata dalla cupidigia individuale. Nella sua chiosa Marco Tullio spinge il discorso ancor più nella direzione della giustizia, specificando i requisiti morali che vorremmo mai disgiunti negli uomini magnanimi:

> Praeclarum igitur illud Platonis: «Non, inquit, solum scientia, quae est remota ab iustitia calliditas potius quam sapientia est appellanda, verum etiam animus paratus ad periculum, si sua cupiditate, non utilitate communi impellitur, audaciae potius nomen habeat, quam fortitudinis.»[85] Itaque viros fortes et magnanimos eosdem bonos et simplices, veritatis amicos minimeque fallaces esse volumus; quae sunt ex media laude iustitiae. (I, xix, 63; Miller p. 64).
>
> Luminosa quella sentenza di Platone: «Non solo quel sapere che è separato dalla giustizia dev'esser chiamato astuzia invece di sapienza, ma anche un coraggio pronto al pericolo, se vi è sospinto dalla sua cupidigia e non dal comune vantaggio, deve avere il nome di arroganza, piuttosto che di forza d'animo.» Pertanto noi vogliamo che gli uomini forti e di animo grande siano anche buoni e schietti, amanti del vero e per nulla bugiardi; requisiti che provengono dall'essenza della giustizia.

Di più: nel primo libro, intorno al passo citato per primo (I, xliii, 153), Cicerone, sospinto dal proprio anelito politico, assume una posizione ancor più radicale. È la stessa qualità sostanziale della sapienza ad assumere una connotazione civile: essa non è più quella conoscenza di entità sovrumane, quella contemplazione remota dal vivere pubblico, che vedremo esemplate da Aristotele nelle figure di Talete o Anassimandro. La sapienza, insomma, è conoscenza non solo del divino ma anche dell'umano. E poi — contro la tradizione, almeno aristotelica, e, mi sembra, contro la stessa logica — essa contiene in sé il consociarsi degli uomini, «in qua continetur [...] societas inter ipsos»; e, pertanto, se fosse solo speculativa e non anche pratica, essa risulterebbe incompleta e meno eletta:

> Etenim cognitio contemplatioque naturae manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum

[85] In realtà è non citazione ma parafrasi alquanto libera e infedele tratta, a me sembra, non da uno ma da due dialoghi platonici: la prima metà da *Menesseno* 246 e; la seconda, ancor più libera, da *Lachete* 197 b.

consequatur. Ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur; pertinet igitur ad societatem generis humani; ergo haec cognitioni anteponenda est. (I, xliii, 153; Miller p. 156).

In realtà, la scienza e la contemplazione dell'universo sarebbe in qualche modo monca e incompleta, se non ne scaturisse alcun'azione reale. Quest'azione si scorge soprattutto nella difesa della felicità degli uomini; appartiene pertanto al consorzio del genere umano; e dunque deve essere preferita a quella conoscenza.

Concediamo pure che questo discorso possa peccare di coerenza logica, ma certo emerge vibrante, nobile e tanto magnanimo da elevarsi sopra la visione politica e civile di cui abbiamo sinora parlato; un inno inaudito al felice convivere tra gli uomini sulla terra, non in un altrove astrale (di cui Marco Tullio aveva pure saputo parlare coi toni sublimi del *Somnium*), dentro la visione di una filantropia genuina e non ipocrita, di un' *humanitas* pura ed elevata.

Abbiamo prima ammirato la coincidenza contemporanea di questo trattato e delle sue orazioni contro le mire dispotiche di Marc'Antonio; in seguito abbiamo presentato le due opere, anzi le due azioni letterarie come due facce della stessa mentalità politica. Ebbene, riteniamo ora che anche questa seconda interpretazione sia debole e parziale. Pensiamo, invece, che si possa trovare la causa e il motivo ispiratore delle orazioni politiche proprio nel libro teorico, per le sue conclusioni sulla giustizia e per il suo carattere di legato spirituale al figlio Marco. È forse il trattato, insomma, che ha obbligato il suo stesso autore a deporre le passate esitazioni di fronte alla dittatura di Cesare, per guidare la coraggiosa opposizione ad Antonio, i cui sicari l'avrebbero inseguito, ucciso e mutilato.

C'è, tuttavia, un piccolo segmento testuale, un periodo, che mette in dubbio e offusca la potenza finanche della giustizia. Abbiamo già letto come l'astuzia sia tanto più pericolosa quanto più abbia la capacità di simulare le altre virtù, dissimulando sé stessa. Solo la giustizia sembrava avere il potere di tutelare il valore etico di prudenza e sapere. Da questo punto di vista, essa appariva non solo la principale delle virtù, ma l'unica che possa elevarsi a baluardo delle altre, o almeno della prudenza, della sapienza e della forza morale.

Rammentiamo qui, inoltre, una frase in cui non solo la giustizia è opposta alla falsità e all'inganno, ma vi si afferma pure che gli uomini onesti, *boni viri*, non sono altro che i giusti, *iusti viri*: «*Iustis* autem et *fidis hominibus*, *id est bonis viris*, ita fides habetur, ut nulla sit in iis fraudis iniuriaeque suspicio» "Negli uomini giusti e degni di fede, cioè negli onesti, si ha una tale fiducia, che verso di loro non vi è mai sospetto di frode o di ingiustizia" (II, ix, 33; Miller p. 202. Nostri i corsivi).

Ebbene, in coda a uno dei passi più noti e citati dell'opera, quello in cui si usano le meta-

fore del leone e della volpe per violenti e frodatori, dopo aver detto che la frode è degna dell'odio più grande, l'autore ne mostra, ad aggiunta, una sottospecie: «Totius autem iniustitiae nulla capitalior quam eorum, qui tum, cum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur.» "Ma di tutte le forme di ingiustizia nessuna è più funesta di quella di coloro che, proprio nel momento in cui ingannano, si comportano così da apparire uomini onesti." (I, xiii, 41; Miller p. 44-46).

E pertanto, poiché i *boni* non sono altro che i *iusti viri*, persino la forza dissuasoria della giustizia, l'unica tra le virtù che sembrava non potesse essere corrotta dalla contraffazione, è in realtà soggetta all'insidioso potere degli uomini falsi che sanno travestirsi anche da uomini giusti, trafugandone l'identità. D'altronde, Gerione, la bestia «che tutto 'l mondo appuzza», capace di superare ogni ostacolo e di vincere ogni difesa militare, deve il suo potere proprio a quel «volto d'uomo giusto», con cui inganna le proprie vittime.

2.4. La grande sintesi antica dell' Etica a Nicomaco

Nonostante che la *Nicomachea* preceda di tre secoli il *De officiis*, tuttavia abbiamo scelto di esaminarla alla fine della parte sul mondo antico per il modo sistematico ed esauriente con cui essa tratta il tema della prudenza, specie nel VI libro, che raccoglie il frutto della riflessione precedente, ed è fertile seme filosofico tra la cultura greco-latina posteriore, l'araba e la cristiana. Vi si procede per distinzioni successive: tra virtù etiche e dianoetiche o intellettuali; tra cui la *sofia*/sapienza e la *frònesis*/prudenza (gl'interpreti latini e il cantabrigense Rackham traducono con *prudentia/prudence*, la tradizione italiana almeno del dopoguerra, invece, traduce con "saggezza"). Tra queste, poi, delinea nel capitolo 12 del medesimo libro un confronto di grande acume, di cui tratteremo più in basso.

Ma a noi concernono due altri argomenti, o per meglio dire due facce del medesimo: il rapporto della prudenza con la virtù etica e con ciò che è bene o male per l'uomo. Ebbene, lo Stagirita dapprima dà questa definizione esclusiva della prudenza: «λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά» "Resta ch'essa sia una disposizione pratica, accompagnata da ragione verace, intorno a ciò che è bene e male per l'uomo". (VI, v, 4; 1140 b, 4-6; Rackham p. 336; Plebe p. 167). In seguito, però, egli pone con grande chiarezza il concetto di scopo giusto e la differenza tra la virtù morale e quella tra le virtù intellettuali che è, appunto, la prudenza:

ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν: ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ

ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον. (VI, xii, 6; 1144 a, 6-9; Rackham p. 366).

Inoltre l'opera umana si compie attraverso la saggezza [= prudenza] e la virtù etica; infatti la virtù rende retto lo scopo, mentre la saggezza rende retti i mezzi. (Plebe p.182).

Quindi passa a individuare la capacità generica di condurre le cose in modo da raggiungere uno scopo determinato: la *deinòtes* "cleverness, shrewdness" 'ingegno, sagacia, accortezza, abilità' (Liddell p. 374). Se lo scopo è giusto, allora tale facoltà neutra è lodevole e diviene *frònesis* "prudenza" (oppure "saggezza"); se è spregevole, allora non è altro che *panurgìa* "astuzia":

8. τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή, τὸ δ᾽ ὅσα ἐκείνης ἕνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστι τῆς ἀρετῆς ἀλλ᾽ ἑτέρας δυνάμεως. λεκτέον δ᾽ ἐπιστήσασι σαφέστερον περὶ αὐτῶν. 9. ἔστι δὴ δύναμις ἣν καλοῦσι δεινότητα: αὕτη δ᾽ ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτοῦ. ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ᾖ καλός, ἐπαινετὴ ἐστιν, ἐὰν δὲ φαῦλος: διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ πανούργους φαμὲν εἶναι. 10. ἔστι δ᾽ ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ᾽ οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. ἡ δ᾽ ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς, ὡς εἴρηταί τε καὶ ἔστι δῆλον: οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὁτιδήποτε ὄν (ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν): τοῦτο δ᾽ εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται: διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς. ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. (VI, xii, 8-10; 1144 a, 20-36; Rackham p. 366-8).

8. Ed è la virtù [virtù etica: *areté*] che rende retto il proponimento; tutto quanto invece viene compiuto naturalmente a causa del proponimento, questo non deriva dalla virtù, ma da un'altra facoltà. E su di ciò dobbiamo soffermarci e chiarire meglio. 9. V'è una facoltà cui si dà il nome di accortezza [*deinòtes*]: essa consiste nel fatto d'essere capaci ad eseguire e conseguire quelle cose che conducono allo scopo che ci siamo proposti. Se poi lo scopo è buono, essa è lodevole, se invece è cattivo, essa diviene malizia; perciò noi chiamiamo accorti tanto i saggi [i prudenti] quanto i maliziosi [gli astuti]. La saggezza [*frònesis* "prudenza"] quindi non si identifica con questa facoltà, ma non può esistere senza di essa. E la sua disposizione non può sorgere in questa parte dell'anima, che è come l'occhio di essa, senza la virtù, come è stato detto e come è evidente. Infatti i sillogismi [= i ragionamenti, o inferenze, deduttivi] dell'agire hanno sempre questo principio: «Poiché questo è lo scopo ed il meglio [*àriston* = il bene supremo] ...», qualunque sia questo scopo: sia esso quel che sia come esempio del ragionamento. Ma ciò [il bene supremo] non appare se non all'uomo buono. Infatti la perversità fa cadere in errore anche intorno ai principi dell'azione. Cosicché è evidente che è impossibile che sia saggio chi non è buono. (Plebe p. 182-3).

S'impongono due osservazioni. La prima. A noi sembrano evidenti i ruoli complementari della virtù etica e della prudenza. L'una delinea lo scopo retto, ma non saprebbe come raggiungerlo; l'altra scova e appronta i giusti mezzi per ottenerlo, ma non saprebbe discernere la giustizia dello scopo. In parole povere, l'una sa giudicare ma non agire; l'altra, l'inverso. Avanzo un'ipotetica formulazione alternativa. L'accortezza, la *deinòtes*, ossia la capacità intermedia e neutra di raggiungere uno scopo purchessia, è potenzialmente sia prudenza sia astuzia. È lo

scopo, fissato o meno dalla virtù, che la invera come capacità virtuosa o, in caso contrario, come capacità viziosa.

Se questa ipotesi fosse vera, non sussisterebbe una differenza sostanziale tra prudenza e astuzia. Secondo Tommaso d'Aquino, invece, la differenza c'è ed essenziale: la prudenza persegue lo scopo con mezzi giusti; l'astuzia, con sbagliati.

La seconda, conseguenza della prima. Le frasi di Cotta/Cicerone citate sopra (*De natura deorum*, III, xv, 38; all'inizio di questo sotto capitolo. *De Officiis* III, xvii, 71), secondo cui la prudenza è conoscenza del bene e del male, non sembra più sensata nella prospettiva del periodo citato dal capitolo 12 di *Nicomachea*: non solo la prudenza dipende dalla virtù morale, ma neanche potrebbe esistere senza di essa. E d'altronde, un ragionamento analogo potrebbe farsi anche per la virtù che resterebbe inerte e invisibile al mondo senza la prudenza.

Abbiamo visto il confronto della prudenza con l' *areté*, la virtù etica; vediamone ora quello con la *sofia*, la sapienza.

Dapprima Aristotele scrive che la sapienza «**ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων**» "essendo come a capo delle scienze, sarà la scienza delle cose più illustri" (*Eth. nic.* VI, vii, 3; 1141 a, 20; Rackham p. 342; Plebe p.170). Più in basso, ricordando gli antichi sapienti, sostiene che quanto più meritavano tale attributo, tanto meno erano "prudenti" [o "saggi"]: non si potrebbe evidenziare meglio la differenza tra teoresi, la pura conoscenza del sapiente, e prassi, la guida volta all'azione del prudente. Proprio per questo si avverte lo stridente contrasto con la sapienza del *De officiis*, che, al contrario, è civile, efficace com'è sull'umano convivere:

> **Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ᾽ οὐ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δ᾽, ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν. ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλεύσασθαι (VI, vii, 5-6; 1141 b, 3-9; Rackham p. 344).**
>
> si dice che Anassagora e Talete e siffatti uomini sono sapienti e non saggi, giacché si vede che non conoscono ciò che giova a loro stessi, mentre si dice che conoscono cose eccezionali, meravigliose, difficili e sovrumane, ma inutili, giacché essi non indagano intorno ai beni umani. Invece la saggezza riguarda le cose umane e ciò intorno a cui è possibile deliberare. (Plebe p. 171).

2.4.1. Aristoteles latinus e il commento di Tommaso all' "Ethica"

Per uno studio e una percezione più precisa della lezione morale aristotelica nell'Europa tardo medievale, conviene comparare l'originale greco con le traduzioni latine. Riguardo le versioni allora diffuse, possiamo riunirle in tre gruppi: di alcuni libri soltanto, compiuta dal greco nel

XII secolo; di tutti i libri, effettuata dall'arabo nel XIII. Integrale dal testo greco, scritta da Roberto Grosseteste nella metà del XIII.

I padri domenicani editori del commento di Tommaso all'*Ethica*, la *Sententia libri Ethicorum*, non danno credito alla notizia trecentesca che Guglielmo Moerbeke ne fece una revisione «ad instantiam fratris Thomae» "su richiesta di fratello Tommaso", e anzi la definiscono una *fabella*, una storiella di fantasia. Ritengono piuttosto che l'Aquinate si sia avvalso di una revisione del testo di Grosseteste compiuta da un anonimo *vir doctus*.[86]

Com'è manifesto, e gli editori confermano nella loro *Praefatio*, stabilire le fonti latine usate da Tommaso è fondamentale onde capirne l'interpretazione (Leonina tom. 47,1, p. 203). Per una proficua comparazione, quindi, prenderemo a esempio i due passi del capitolo xii del sesto libro che abbiamo citato sopra (numerazione Bekker: 1144 a), e che sono cruciali per comprendere la relazione sia tra virtù etica e prudenza sia tra accortezza e prudenza. Daremo, perciò, il testo dell'Aristotele latino scritto nell'edizione Leonina della *Sententia libri Ethicorum*, introdotto dal riferimento al testo greco, ponendo in nota le eventuali varianti dell'edizione critica che Gauthier ha pubblicato della versione di Grosseteste, distinguendo peraltro tra "Textus purus" e "Recensio recognita", emendata dal *vir doctus* .

Gli studiosi potranno farsi un'opinione ponderata della congruità tra originale e traduzione, pur nell'assenza di ogni ipotesi sul testo greco da lui usato. La mia impressione è che la fedeltà sia notevole, quasi superiore, anche per limpidezza, di quelle italiane a noi contemporanee.

Lo faremo poi seguire dal commento di Tommaso e dalla sua traduzione italiana. Nel caso della seconda citazione, la spiegazione è particolarmente chiara, e illustra il testo aristotelico con una dimostrazione assai efficace e logica. La rendo, quindi, in misura integrale, onde trovare un solido fondamento alle indagini che faremo sugli aricoli della *Summa* dedicati a prudenza e astuzia. Anzi diremo di più, che il commento di Tommaso è così geometricamente lineare che può aiutarci a raggiungere un'intelligenza filosofica molto accurata delle questioni su cui indaghiamo.

Aristoteles, *Liber Ethicorum* VI, xii, 6; 1144 a, 6-9 — Adhuc opus perficitur et secundum prudentiam et

---

[86] Ne danno prova con alcune varianti, in specie due contenute sia nel capitolo 7 della *Sententia* sul libro VI dell'*Ethica* sia nella tradizione manoscritta che fanno risalire a quell'anonima revisione (Leonina tom. 47,1, p. 234).

moralem virtutem. Virtus quidem enim intentionem facit rectam, prudentia autem quae ad hanc. (Leonina tom. 2, p. 369).

Thomas, *Sententia* VI, cap. 10 — opus virtutis perficimus secundum utrumque, scilicet secundum prudentiam et secundum moralem virtutem. Duo enim sunt necessaria in opere virtutis, [scilicet] quorum unum est ut homo habeat rectam intentionem de fine, quod quidem facit virtus moralis, in quantum inclinat appetitum in debitum finem; aliud autem est quod homo bene se habeat circa ea quae sunt ad finem, et hoc facit prudentia, quae est bene consiliativa et iudicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem. Et sic ad opus virtutis concurrit et prudentia, [...] et virtus moralis (Leo. tom. 2, p. 372). [87]

noi portiamo a compimento le azioni virtuose grazie ad entrambe queste virtù, vale a dire sia grazie alla prudenza sia grazie alla virtù morale. Il motivo di ciò è che per la realizzazione dell'azione virtuosa sono necessari due fattori: uno di essi è che l'uomo abbia la retta intenzione del fine, e questa rettitudine la dà la virtù morale, in quanto inclina l'appetito verso il fine dovuto. L'altro fattore è che l'uomo disponga dei mezzi idonei per conseguire il fine, e tale disposizione la fornisce la prudenza; essa, infatti, possiede la buona deliberazione, sa giudicare e comanda nell'ambito dei mezzi per raggiungere il fine. Stando così le cose, all'azione virtuosa concorrono tanto la prudenza, quanto la virtù morale (Perotto tom. 2, p. 89).

Aristoteles, *Liber Ethicorum* VI, xii, 8-10; 1144 a, 20-36 — Electionem quidem igitur rectam facit virtus, quaecumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiae. § *Dicendum autem* scientibus manifestius de ipsis. Est utique quaedam potentia quam vocant dinoticam; haec autem est talis ut ad suppositam intentionem contendentia possit haec operari et sortiri ipsis. Si quidem igitur intentio sit bona, laudabilis est, si autem prava, astutia. Propter quod et prudentes dinos et astutos aimus esse. § *Est autem prudentia* non potentia, sed non sine potentia hac. Habitus autem visui huic fit animae non sine virtute, ut et dictum est et est manifestum. Syllogismi enim operabilium principium habentes sunt quia talis finis et optimus, qualiscumque ens; sit enim sermonis gratia quodcumque. Hoc autem nisi bono non apparet: pervertit enim malitia et mentiri facit circa practica principia. Quare manifestum quoniam impossibile prudentem esse non entem bonum. (Leonina tom. 2, p. 370).[88]

Thomas, *Sententia* VI, cap. 10 — Iam autem supra dictum est quod virtus moralis facit electionem rectam,

---

[87] Invero questo è il commento al paragrafo seguente, tuttavia illustra molto bene i concetti impiciti nella frase citata dell'Aristotele latino.

[88] Ambedue le *recensiones* edite da Gauthier non hanno molte lezioni differenti rispetto alle lezioni che i padri domenicani avevano scelto nella loro edizione. Gauthier ha, come ovvio, rispettato fedelmente la grafia delle parole, per cui nella sua edizione il dittongo *ae* è sempre scritto *e*, secondo l'uso medievale; e le sequenze *tia* e *tio* sono scritte *cia* e *cio*. Ad esempio si legge *prudencia* o *gracia*. Le varianti più importanti dei due brani, a mio giudizio, sono segnalate nel testo citato in corsivo, e qui le trascrivo distinguendo tra RP (*recensio pura*) e RR (*recensio recognita*).

RP: *deinotita*; RR: *deinoticam*, RP e RR: *deinos*. RR: *et ut*. RR: *Sic*. Si noti che queste due ultime varianti sono solo della *recognita*, e nello stesso tempo sono le differenze più importanti con la Leonina, nei passi citati. (VI, 44 a7-10: *Textus purus*, cap. XV; Gauthier tom. 3, p. 268; *Textus recognitus*, cap. IX; Gauthier tom. 4, p. 491). (VI, 44 a20-36: *Textus purus*, cap. XVI; Gauthier tom. 3, p. 268-9; *Textus recognitus*, cap IX; Gauthier tom. 4, p. 491).

quantum scilicet ad intentionem finis, sed ea quae nata sunt fieri propter finem non pertinent ad virtutem moralem, sed ad quandam aliam potentiam, id est ad quoddam aliud operativum principium, quod ingeniatur vias ducentes ad finem; et sic huiusmodi principium est necessarium ad hoc quod homo sit virtuosus.

Deinde cum dicit: *Dicendum autem* etc, ostendit quid sit istud principium. Et dicit quod de praedictis aliquid est ulterius dicendum ut manifestius sciantur. Est itaque quaedam potentia, id est operativum principium, quam vocant dinoticam, quasi ingeniositatem quandam sive industriam, quae talis est ut per eam homo possit operari ea quae ordinantur ad intentionem quam homo praesupposuit, sive bonam sive malam, et quod per ea quae operatur possit sortiri, id est consequi, finem. Et si quidem intentio sit bona, huiusmodi ingeniositas est laudabilis, si autem sit prava, vocatur astutia, quae sonat in malum sicut prudentia sonat in bonum. Et quia dinotica communis est utrique, inde est quod tam prudentes quam astutos dicimus esse dinos, id est ingeniosos sive industrios.

Deinde cum dicit: *Est autem prudentia etc*, ostendit quid prudentia addat supra praedictum principium. Et dicit quod prudentia non est omnino idem quod praedicta potentia, scilicet dinotica, sed tamen non potest esse sine ea. Sed in anima huic visui, id est huic cognoscitivo principio, scilicet dinoticae, habitus prudentiae non fit sine virtute morali (quae se habet semper ad bonum), ut dictum est et ratio eius est manifesta.

Quia, sicut syllogismi speculativi habent sua principia, ita syllogismorum operabilium principium est quod talis finis sit bonum et optimum, qualiscumque finis sit ille propter quem aliquis operatur, ponatur, exempli gratia, quodcumque, puta temperato optimum et quasi principium est attingere medium in concupiscentiis tactus. Sed quod hoc sit optimum, non apparet nisi bono, id est virtuoso, qui habet rectam existimationem de fine, cum virtus moralis faciat rectam intentionem finis; et quod aliis malis non appareat id quod vere est optimum, patet per hoc quod malitia opposita virtuti pervertit iudicium rationis et facit mentiri circa fines, qui sunt [circa] practica principia, sicut intemperato videtur optimum sequi concupiscentias. Non autem recte potest syllogizari si erretur circa principia. Cum ergo ad prudentem pertineat recte syllogizari de operabilibus, manifestum est quod impossibile est esse prudentem illum qui non est virtuosus, sicut non posset esse sciens qui erraret circa principia demonstrationis. (Leonina tom. 2, p. 372-3).

Ora, nelle pagine precedenti abbiamo spiegato come la virtù morale sia quella che conferisce rettitudine alla scelta, vale a dire per ciò che concerne l'intenzione del fine. Invece, ciò che è destinato a essere fatto per il raggiungimento del fine (i mezzi) non spetta alla virtù morale, ma ad un'altra facoltà: si tratta di un altro preciso principio operativo che escogita le strade che conducono al fine. È per questa ragione che tale principio è necessario affinché l'uomo sia virtuoso.

Proseguendo, dove leggiamo *Bisogna trattare ecc*. (1144 a, 22), indica quale sia tale principio. Il Nostro rileva che in merito all'argomento di cui parliamo va aggiunta qualche ulteriore nozione se vogliamo sapere con una chiarezza maggiore come stiano le cose. È così che esiste una facoltà, cioè un principio operativo a cui si dà l'appellativo di abilità (*deinótes*): quasi che sia una specie d'ingegnosità o di "darsi da fare"; tale abilità pone l'uomo in grado di compiere ciò che è ordinato all'intenzione che egli si è posta, buona o cattiva che essa sia, e fa sì che con quello che fa riesce a ottenere, vale a dire raggiungere quello

> che è il fine. Se poi l'abilità di cui parliamo è buona, essa viene lodata, mentre se è cattiva riceve la denominazione di "furbizia" [= astuzia], un termine che significa il male, come la prudenza significa il bene. Siccome, inoltre, l'abilità è comune ad entrambe le facoltà, noi diamo la denominazione di individui dotati di abilità sia a quelli che sono prudenti, sia a quelli che fanno i furbi [= astuti], ossia diciamo che sono persone ingegnose e che si danno da fare.
>
> Infine, dove leggiamo *La prudenza, poi, è* ecc. [1144 a 28], fa vedere in che modo la prudenza integri il principio operativo che è stato indicato. L'Autore afferma che la prudenza non è interamente la stessa cosa che la facoltà di cui abbiamo parlato, cioè l'abilità, ma tuttavia non può attuarsi senza di essa. Però, quest' "occhio dell'anima", cioè questo principio conoscitivo, vale a dire l'abilità, non si unisce alla prudenza se non è espresso dalla virtù morale, la quale è sempre rivolta al bene, come abbiamo già detto, e il motivo è evidente.
>
> Difatti, come i sillogismi teoretici hanno alla base i loro princìpi, così il principio dei sillogismi pratici è che tale fine è buono e ottimo, qualunque sia il fine per il quale una persona agisce. Per servirci di un esempio, prendiamo un bene qualsiasi: p. es., per una persona temperante, l'ottimo è una specie di principio che consiste nel raggiungere il medio nelle brame del tatto. Ma il fatto che questo sia ottimo non risulta tale se non a chi è buono, cioè a chi è virtuoso, il quale possiede una retta valutazione del fine, dato che la virtù morale fornisce la rettitudine dell'intenzione del fine.
>
> La constatazione, poi, che ad altri individui, i quali sono cattivi, non si sveli quello che rappresenta l'ottimo autentico si spiega con il fatto che la cattiveria opposta alla virtù stravolge il giudizio della ragione e lo rende falso nei confronti dei fini, i quali costituiscono i princìpi pratici: così, a un individuo intemperante si presenta come ottima cosa andar dietro alle brame della concupiscenza.
>
> Ora, se si sbaglia sui princìpi, non si possono fare dei ragionamenti che siano retti. Quindi, dal momento che è compito della prudenza ragionare rettamente su quanto si può fare, è chiaro che chi non è virtuoso non è in grado di essere prudente, così come una persona che sbagliasse sui princìpi della dimostrazione non potrebbe possedere la scienza in atto. (Perotto tom. 2, p. 91-2).

2.4.2. La virtù suprema della giustizia

Durante l'esame del *De officiis*, abbiamo posto un'ipotesi temeraria sulla differenza tra Cicerone e Aristotele riguardo il tema della giustizia, alla quale Tullio dà, specie nell'ultima sua opera, una qualità unica e predominante, mentre deprime il valore morale della prudenza.

A correzione parziale di quell'ipotesi, che potrebbe creare l'illusoria idea di un'eccessiva polarizzazione tra i due autori, è bene almeno accennare alle posizioni di Aristotele sul tema e poi ampliarne la prospettiva con Tommaso d'Aquino e lo stesso Cicerone.

Nel V libro della *Nicomachea* ritorna più volte il concetto che la giustizia sia una virtù che agisce per gli altri e il bene comune. Sicché, mentre le altre virtù — prudenza, temperanza e forza morale — si riconducono allo stesso individuo che le possiede, la giustizia è l'unica che si rivolga agli altri, e per ciò stesso è virtù essenzialmente politica, perché, cioè, non potrebbe esiste-

re senza o fuori del consesso civile dei cittadini. Vediamo, a esempio, questo passo: «ὥστε ἕνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ.» "perciò con una sola espressione definiamo cose giuste quelle cose che procurano o salvaguardano la felicità o parti di essa alla comunità civile" (V, i, 13; 1129 b, 17-9; Rackham p. 258; Plebe p. 124).

Altrove Aristotele giunge fino a vedere la giustizia come una virtù diversa e superiore delle altre, in questa sorta di inno a lei dedicato:

> αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία, ἀλλ᾽ οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον. καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη, καὶ οὔθ᾽ ἕσπερος οὔθ᾽ ἕῳος οὕτω θαυμαστός: καὶ παροιμιαζόμενοί φαμεν "ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ᾽ ἀρετὴ ἔνι"
>
> Questa giustizia è dunque una virtù perfetta, ma non di per sé, bensì in relazione ad altro [oppure "verso gli altri"]. E per questo la giustizia sembra essere la più importante delle virtù, e che né la stella della sera né quella del mattino siano così ammirabili; e nel proverbio diciamo: "Nella giustizia è insieme compresa ogni virtù" [Theognis, *Elegiae* 147] (V, i, 15; 1129 b, 25-30; Rackham *ibidem*; Plebe *ibidem*).[89]

Il precipuo carattere della giustizia è dunque di dedicarsi al "bene degli altri": «**διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερόν ἐστιν: ἄλλῳ γὰρ τὰ συμφέροντα πράττει**» "Proprio per questo poi la giustizia è la sola delle virtù che sembra essere un bene altrui, in quanto riguarda gli altri: essa infatti compie ciò che è utile ad altri" (V, i, 17, 1130 a, 3-5; Rackham p. 260; Plebe p. 125).

L'eccellenza della giustizia è anche in questo, che è disposizione a operare il giusto per scelta deliberata: «**καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καθ᾽ ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου**» "La giustizia poi è ciò per cui si dice che il giusto compie cose giuste con proponimento". Rackham aveva tradotto: «Also, Justice is that quality in virtue of which a man is said to be disposed to do by deliberate choice that which is just» "[...] un uomo è disposto a fare ciò che è giusto per scelta deliberata". (V, v, 17; 1134 a, 1-2; Rackham p. 288; Plebe p. 141. Leonina *Sententia* tom. 2; p. 297). Grosseteste traduce così: «Et quidem iusticia est habi-

---

[89] Il passo, comprensibilmente, impressionò Dante che lo cita nel *Monarchia*, abbellendolo di una seconda similitudine astrale: «et vere potest dici de illa, ut Phylosophus inquit, "neque Hesperus neque Lucifer sic admirabilis est". Est enim tunc Phebe similis, fratrem dyametraliter intuenti de purpureo matutine serenitatis» "e allora veramente si può affermare, come diceva il Filosofo, che essa è 'più luminosa della stella della sera e del mattino'. È infatti allora simile a Febe [= Diana, Luna], che nella serenità purpurea del mattino contempla il fratello dall'opposto orizzonte". (I, xi, 5; Shaw p. 350-1). Grosseteste aveva tradotto: «Ipsa quidem igitur iusticia virtus quidem est perfecta, set non simpliciter, set ad alterum; et propter hoc multociens preclarissima virtutum esse videtur iusticia, et neque Hesperus neque Lucifer ita admirabilis» (Gauthier tom. 4, p. 454-5).

tus, secundum quem iustus dicit operativus secundum eleccionem iusti» (Gauthier tom. 4, p. 464).

Tommaso riprende e commenta queste idee. Nella *Secunda secundae* offre a mo' di citazione una frase che condensa il carattere politico e altruista della giustizia: «virtus relata ad bonum commune est iustitia», (II-IIae, Q. 47, art. 10, arg. 1; Leonina tom. 8, p. 358).[90]

La frase aristotelica sull'essenza altruista della giustizia, che abbiamo appena visto, è così tradotta in latino: «ipsa quidem iustitia virtus quidem est perfecta, sed non simpliciter, sed ad alterum» (*Sententia libri Ethicorum* V, i, 15; 1129 b, 25; Leonina tom. 2, p. 267). Altrove Tommaso amplia e spiega: dove commenta Matteo I,19 in cui si legge che Giuseppe era *iustus*. Egli, infatti, riferendosi a Crisostomo, stabilisce una *duplex iustitia*: la *specialis (particularis)*, che è una delle virtù cardinali, e la *legalis* (oppure *generalis*), che include tutte le virtù e anche la pietà e la clemenza (*Super Evangelium Matthaei lectura*, c. 1, 116; Cai p. 117-8).

Quindi, egli crea un legame circolare tra le virtù e la giustizia generale e tra la prudenza e la politica: «Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis iustitia, ita prudentia relata ad bonum commune vocatur *politica*» "Come ogni virtù morale ricondotta al bene comune è detta giustizia legale, così la prudenza rivolta al bene comune è chiamata *politica*". (II-IIae, Q. 47, art. 10, ad 1; Leonina tom. 8, p. 358). [91]

Nella questione 58 della *Summa theologiae*, egli ancor più chiaramente riprende Aristotele e spiega che la giustizia è una virtù superiore e diversa per essenza dalle singole virtù, Che essa ordina verso il bene comune: «oportet esse unam virtutem superiorem quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est iustitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute» (II-IIae, Q. 58, art. 6, ad 4; Leonina tom. 9, p. 14).

---

[90] Tommaso riferisce la frase al V libro dell' *Ethica*. La Leonina in margine rinvia a cap. 1, 13; Deman, invece, al capitolo 3, 1129 b, 17. In verità sia sul testo greco sia nei luoghi corrispondenti del testo latino citato da Tommaso (*Sententia libri Ethicorum*; Leonina tom. 2, p. 263-sq) ho trovato non la frase bensì il concetto.

[91] Si veda anche quest'altro passo in cui Tommaso commenta un paio di paragrafi dell'*Ethica*:

«Dicit ergo primo politica et prudentia sunt idem habitus secundum substantiam, quia utraque est recta ratio rerum agibilium circa humana bona vel mala, sed differunt secundum rationem; nam prudentia est recta ratio agibilium circa unius hominis bona vel mala, id est sui ipsius, politica autem circa bona vel mala totius multitudinis civilis; ex quo patet quod ita se habet politica ad prudentiam sicut iustitia legalis ad virtutem»

"Prima di tutto dunque l'Autore [Aristotele] osserva che la politica e la prudenza sono sostanzialmente lo stesso abito, dato che sia l'una che l'altra sono la retta norma di quanto si può fare nell'ambito delle realtà sia buone sia cattive. Da un punto di vista logico, però, esse si differenziano in quanto, mentre la prudenza è la retta norma di quanto può fare il singolo uomo sia nel bene sia nel male, ossia nei confronti di sé stesso, la politica concerne il bene e il male di tutta la comunità"(*Sententia libri Ethicorum*, lib. VI, cap. 7, 1141 b, 23-6; Leonina, tom. 2, p. 356; Perotto tom. 2, p. 56).

2.5. Vestigia dell'etica antica nelle opere filosofiche di Dante

Nella sua opera filosofica Dante va tracciando la linea di ascendenza da cui ha tratto incitamento e ispirazione alla filosofia, ne faremo qui un accenno parziale. Almeno due sono gli scopi di questo capitolo: provare la penetrazione delle filosofie etiche di Aristotele e Cicerone nell'opera di Dante e nel mondo del basso Medio evo; e trovare una conferma dell'interpretazione che di quelle filosofie abbiamo dato.

Dobbiamo partire, prima, dalla narrazione che Dante stesso fa di come si fosse introdotto nello studio filosofico. Nel II trattato del *Convivio* egli ricorda che si era consolato della disperazione per la morte di Beatrice grazie alla lettura di due libri filosofici: il *De consolatione philosophiae* di Boezio e il *De amicitia* di Cicerone:

> Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente, che si argomentava di sanare, provide, poi che nè 'l mio nè l'altrui consolare valea, ritornare al modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi; e misimi a leggere quello non conosciuto da molti libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s'avea.
> E udendo ancora che Tullio scritto avea un altro libro, nel quale, trattando de l'Amistade, avea toccate parole de la consolazione di Lelio, uomo eccellentissimo, nella morte di Scipione amico suo, misimi a leggere quello. (*Convivio*, II, xii, 2-3; Brambilla tom. 2, p. 117-8).

Egli, insomma, s'accostò alla filosofia per motivi biografici e per l'empatia emotiva con gli autori che da quella filosofia avevano tratto sollievo e giovamento: chi per la morte dell'amico; chi per le iniquità del potere e l'attesa della propria morte. Ma alleviato il dolore, Dante passò presto a giovarsi della conoscenza; sicché l'argento del sollievo provato, insieme all'oro della scienza che iniziava a conoscere, l'indussero a immaginare la filosofia come una donna gentile, capace unicamente di atti misericordiosi:

> E sì come essere suole che l'uomo va cercando argento e fuori de la 'ntenzione truova oro, lo quale occulta cagione presenta, non forse sanza divino imperio; io, che cercava di consolarme, trovai non solamente a le mie lagrime rimedio, ma vocabuli d'autori e di scienze e di libri: li quali considerando, giudicava bene che la filosofia, che era donna di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa.
> E imaginava lei fatta come una donna gentile, e non la poteva imaginare in atto alcuno se non misericordioso; per che sì volentieri lo senso di vero la mirava, che appena lo potea volgere da quella. (*Ibidem* 5-6; Brambilla tom. 2, p. 118).

Nel corso del libro Alighieri trova il modo di elencare gli insegnamenti che filosofia gli aveva donato. Come ad esempio il disprezzo per le attraenti ricchezze, grazie ai *Paradoxa stoicorum* e ancora al *De consolatione* (IV, xii, 6-7); il dominio delle passioni, grazie all'*Etica* di Ari-

stotele e ad Agostino (IV, xxi, 14); il dominio, preliminare a ogni metodo, di quella sorta di passione teoretica che è la presunzione di sapere:

> sono molti tanto presuntuosi, che si credono tutto sapere, e per questo le non certe cose affermano per certe; lo qual vizio Tullio massimamente abomina nel primo de li Offici[92] [e] Tommaso nel suo Contra li Gentili dicendo: «Sono molti tanto di suo ingegno presuntuosi, che credono col suo intelletto poter misurare tutte le cose, estimando tutto vero quello che a loro pare, falso quello che a loro non pare»[93]. (IV, xv, 12; Brambilla tom. 2, p. 360-1).

Nel sotto capitolo sul *De officiis* e nel paragrafo sulla giustizia nella *Nicomachea*, abbiamo dato breve saggio sulla funzione cruciale che la giustizia ha per il vivere civile. Come ciò riviva in Dante possiamo testimoniarlo con con un periodo del *Monarchia*, in cui Dante conduce un ragionamento stringato ed efficace sull'essenza del diritto, che della giustizia è effetto fenomenico, e sulla sua relazione causale con la politica, ossia il vivere consociati come pratica che attraverso le leggi persegue il bene comune:

> Quicunque preterea bonum rei publice intendit, finem iuris intendit. Quodque ita sequatur sic ostenditur: ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat sotietatem, et corrupta corrumpit [...] si ergo definitio ista bene 'quid est' et 'quare' comprehendit, et cuiuslibet sotietatis finis est comune sotiorum bonum, necesse est finem cuiusque iuris bonum comune esse; et inpossibile est ius esse, bonum comune non intendens. Propter quod bene Tullius in *Prima rethorica*: semper – inquit – ad utilitatem rei publice leges interpretande sunt. (II, v, 1; Shaw p. 376).
>
> Chiunque tenda al bene dello Stato, tende, per ciò stesso, al fine del diritto. Come ciò consegua così si dimostra: il diritto è il rapporto dell'uomo con l'uomo riguardo sia le cose sia le persone: se preservato, preserva la consociazione umana; se corrotto, la corrompe [...] Se dunque questa definizione include l'essenza e la causa del diritto, e se il fine di qualunque consociazione è il bene comune dei consociati, ne consegue necessariamente che il fine del diritto è il bene comune; ed è impossibile che esista un diritto che non tenda verso il bene comune [dei cittadini]. Per ciò bene scrive Tullio nel *De inventione*: «Sempre le leggi siano

---

[92] «Omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem [...] duo vitia vitanda sunt, unum, ne incognita pro cognitis habeamus hisque temere assentiamur» "Tutti noi infatti siamo tratti e condotti attracted and drawn al desiderio di imparare e conoscere [...] dobbiamo [però] evitare due sbagli, il primo di ritenere note le cose ignote, approvandole in modo avventato" (*De officiis* I, 6, 18; Rackham p. 18).

[93] «Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur.» "Ci sono invero alcuni così presuntuosi del proprio ingegno, che immaginano di poter misurare con la propria intelligenza l'universo intero, ritenendo per vero quello che a loro sembra tale, e falso quello che non li persuade." (*Summa contra Gentiles* I, cap.5, n. 4; Leonina tom. 13, p. 14; Centi tom. 1, p. 79)

interpretate per il vantaggio della cosa pubblica».[94]

Ma l'idea e la pratica della giustizia non era limitata ai rapporti tra cittadini e ai fondamenti della città; bensì s'imponeva anche nei rapporti con gli altri popoli, e di qui si elevava a metodo e giustificazione dell'impero e della guerra. L'argomento era particolarmente caro a Dante che produce una citazione ciceroniana affermando che la sola autorità dell'autore è sufficiente a ritenere il concetto: «sufficit illa sola Ciceronis auctoritas in secundi *Offitiis*» (*Monarchia* II, v, 7; Shaw p. 377):

> quam diu imperium populi Romani beneficiis tenebatur, non iniuriis, bella aut pro sociis aut de imperio gerebantur, exitus erant bellorum aut mites aut necessarii: regum, populorum, nationum portus erat et refugium senatus, nostri autem magistratus imperatoresque ex hac una re maximam laudem capere studebant, si provincias, si socios aequitate et fide defendissent. (*De officiis* II, 8, 26; Rackham p. 194).[95]
>
> Finché il potere del popolo romano si manteneva con atti di servizio, non di ingiustizia, si sostenevano le guerre o a vantaggio degli alleati o per mantenere la nostra supremazia; la fine delle guerre era seguita o dalla clemenza o da un necessario grado di durezza; il senato era porto e rifugio di re, stati e nazioni; e la gloria più grande a cui aspiravano i nostri magistrati e generali era di difendere le nostre provincie ed alleati con giustizia e lealtà.

Questa nobile specie di giustizia, ossia che essa dovesse guidare i rapporti tra l'Impero romano e le altre nazioni, consentiva, inoltre, la guerra solo nei modi misurati che abbiamo letto e in condizioni estreme, tanto che dice Dante, ancora basandosi sul *De officiis* (I, 11, 34):

> quemadmodum in cura medicinali ante ferrum et ignem omnia experienda sunt et ad hoc ultimo recurrendum; sic, – omnibus viis prius investigatis pro iudicio de lite habendo, ad hoc remedium ultimo quadam iustitie necessitate coacti recurramus. (*Monarchia* II, ix, 3; Shaw p. 393)
>
> come nella cura medica occorre fare ogni tentativo prima di ricorrere al ferro o al fuoco, mezzi che si devono usare quando non ve ne siano altri, così, dopo aver tentato ogni via per comporre una controversia, ricorriamo a questo rimedio estremo [la guerra], solo se costretti da una necessità di giustizia.

---

[94] Si risale a questi due periodi: «"Omnes leges, iudices, ad commodum rei publicae referre oportet et eas ex utilitate communi, non ex scriptione, quae in litteris est, interpretari. Ea enim virtute et sapientia maiores nostri fuerunt, ut in legibus scribendis nihil sibi aliud nisi salutem atque utilitatem rei publicae proponerent."» "È giusto condurre tutte le leggi a vantaggio della cosa pubblica, e interpretarle pensando al bene comune non alla loro senso letterale. E i nostri antenati erano di tale virtù e sapienza che nello scrivere le leggi non si proponevano nient'altro che la sicurezza e il vantaggio della cosa pubblica." (*De inventione* I, xxxviii, 68; Hubbel p. 110-2).

[95] La citazione dantesca offre poche differenze con le moderne edizioni critiche: i due punti invece della virgola dopo *necessarii*, la grafia *sotii* invece di *socii*.

Non c'è da dubitare che Catone Uticense rientri nel *pantheon* civile di Dante, ma conviene leggere la citazione che questi fa (*Monarchia* II, v, 17; Shaw p. 381) di una frase di Cicerone sull'eroico romano. Pensiamo così di delineare meglio, da una parte, i raccordi tra la storia presente e passata, con l'attività politica e il pensiero filosofico di Cicerone; dall'altra parte, il cerchio delle ascendenze antiche del Fiorentino.

Tullio giudica e spiega il suicidio di Catone dopo la sconfitta militare a Utica:

> Catoni cum incredibilem tribuisset natura gravitatem, eamque ipse perpetua constantia roboravisset semperque in proposito susceptoque consilio permansisset, moriendum potius quam tyranni vultus aspiciendus fuit. (*De officiis* I, 31, 112; Rackham p. 114).
>
> Catone, poiché era stato dotato per natura di un'incredibile gravità, e l'aveva rafforzata con immutata costanza, e sempre era stato coerente coi suoi propositi e le decisioni prese, era giusto e adeguato per lui morire piuttosto che guardare il volto del tiranno.

Le citazioni di questo sotto capitolo sono rapsodiche ma spero esemplari. Pur nella varietà della loro materia (idee astratte e figure storiche) provano quanto grande e incisiva sia stata l'eredità di Boezio e di Cicerone, nonché dell'esempio della storia romana, sul pensiero etico e politico di Dante: dal motivo della filosofia consolatoria all'etica dell'individuo; dalla vita civile al carattere dell'impero. Ma, soprattutto s'illustra quel nesso armonico che legava tutto questo sia nella prassi sia nella teoria, talché nell'anima umana riluceva il principio divino e nel consorzio civile riecheggiava l'ordine degli astri e delle costellazioni celesti.

Certo non minore fu l'influsso della *Nicomachea*, le cui citazioni sono assai numerose nel corso dei due libri. A sua prova, però, daremo una sola, ma lunga e densa citazione.

Nel capitolo 36 del quarto trattato del *Convivio* Alighieri, continuando il commento della canzone "Le dolci rime d'amor ch'i' solia", tratta i versi della *senetta*, la terza età che precede la vecchiezza:

> [l'anima] è ne la sua senetta
> prudente e giusta, e larghezza se n'ode,
> e 'n se medesma gode
> d'udire e ragionar de l'altrui prode (132-5).

Versi in cui si elencano i doni morali della "terza etade": l'anima si fa prudente, giusta, generosa sia di cose materiali (*larga*), sia di spirituali, che sono scambiate nei mutui momenti del parlare e ascoltare. In quest'ultimo dono vede il carattere fondamentale della *senettute*, ossia nell'essere generosi di sé a vantaggio degli altri, e ferma il concetto con i chiari versi di Lucano

su un esempio eticamente paradigmatico: l'austero Catone Uticense aveva queste usanze e questi immobili principi: osservare la misura, mantenere i fini, seguire la natura, dare la vita per la patria, e credere di esser nato non per sé stesso ma per tutto il mondo:

> Hi mores, haec duri inmota Catonis
> secta fuit, servare modum finemque tenere
> naturamque sequi patriaeque inpendere vitam
> nec sibi sed toti genitum se credere mundo. (*Pharsalia* II, 380-3; Shackleton p. 38).

Finalmente, conduce una parafrasi puntuale proprio dei paragrafi dell'*Etica* che abbiamo esaminati, sulla base della versione latina[96]. Sono quattro paragrafi che sanno unire alla chiarezza concettuale un bello stile sia nel ritmo sintattico sia negli esempi sia nell'insistita e delicata similitudine della rosa.

Molti se non tutti i temi della prudenza che siamo andati sviscerando tornano qui: il suo triplice potere temporale; la concordanza essenziale con la virtù dell'onesto; l'astuzia come agire ingannevole. Infine il tema, che abbiamo letto in Cicerone, della generosità spirituale della *senettute*, cosicché, passata la gioventù e prima della vecchiaia, chi sia stato capace di affinare la sua prudenza diffonde ad altri i suoi spontanei consigli:

> 4. Dunque, appresso la propria perfezione, la quale s'acquista ne la gioventute, conviene venire quella che allumina non pur sé ma li altri; e convienesi aprire l'uomo quasi com'una rosa che più chiusa stare non puote, e l'odore che dentro generato è spandere: e questo conviene essere in questa terza etade, che per mano corre. 5. Convienesi adunque essere prudente, cioè savio: e a ciò essere si richiede buona memoria delle vedute cose, buona conoscenza delle presenti e buona provedenza delle future. E sì come dice lo Filosofo nel sesto de l'Etica, «impossibile è essere savio a chi non è buono», e però non è da dire savio uomo chi con sottratti e con inganni procede, ma è da chiamare astuto; ché, sì come nullo dicerebbe savio quelli che si sapesse bene trarre de la punta d'uno coltello nella pupilla dell'occhio, così non è da dire savio quelli che ben sa una malvagia cosa fare, la quale facendo, prima sé sempre che altrui offende, se bene si mira.
> 6. Dalla prudenza vegnono li buoni consigli, li quali conducono sé e altri a buono fine nelle umane cose e operazioni; e questo è quello dono che Salomone, veggendosi al governo del populo essere posto, chiese a Dio, sì come nel terzo libro delli Regi è scritto. 7. Nè questo cotale prudente non attende [che altri] li domandi 'Consigliami', ma proveggendo per lui, sanza richesta colui consiglia; sì come la rosa, che non pur a quelli che va a lei per lo suo odore rende quello, ma eziandio [a] qualunque appresso lei va. (*Convivio* IV, xxvii, 4-7; Brambilla Ageno tom. 2, p. 435-7).

[96] Abbiamo toccato sopra la questione delle versioni circolanti nell'Europa latina.

> Dopo aver raggiunto nella gioventù la perfezione propria, bisogna illuminare non solo sé ma gli altri; ed è necessario che l'uomo si apra come una rosa che non può più stare chiusa e diffonde intorno il profumo che si era generato dentro di essa. 5. Bisogna, dunque, esser prudenti, ossia saggi. E per questo fine è richiesta buona memoria delle cose passate, buona conoscenza delle presenti e lucida previdenza delle future [secondo quanto scrive anche Marco Tullio in *De inventione* II, 160, che abbiamo citato nel sotto capitolo sul *De officiis*]. E come dice Aristotele nel sesto libro dell' *Etica* «è impossibile che sia prudente chi non è virtuoso». E quindi, chi agisca con sotterfugi e inganni può esser chiamato non saggio ma astuto, perché come nessuno chiamerebbe prudente chi sapesse colpirsi con la punta di un coltello la pupilla, così non può dirsi prudente colui che sa compiere un'azione malvagia, con cui ferisce prima che il prossimo sé stesso con la macchia della colpa.
>
> 6. Se si guarda bene alla questione, è dalla prudenza che vengono quei buoni consigli che conducono le azioni proprie e altrui a buon fine; ed è questo il dono chiesto a Dio da Salomone, quando salì al trono [terzo libro dei Re secondo la numerazione della *Vulgata*]. 7. E chi è prudente non attende che alcuno gli chieda di consigliarlo, ma provvedendo per lui, gli offre consiglio anche senza richiesta; come la rosa, che spande il proprio profumo non solo a chi vada per odorarla, ma anche a chiunque le stia vicino.

Una sola nota. Il nobile argomento secondo il quale colui che inganna danneggia per primo sé stesso è eticamente coerente con quello sviluppato nella *Summa Theologica* sulla prudenza dell'astuto, che esamineremo nel capitolo dedicato. Questa, infatti, è falsa non solo nei mezzi ma anche nei fini e negli effetti, perché i beni che ottiene sono terreni, ossia falsi, perché caduchi e deludenti le attese. Anche il fraudolento di Tommaso dunque non solo danneggia il prossimo, ma pure procura a sé quel terreno bene fugace e dannoso che ha sottratto altrui, e dissipa la propria intelligenza avvilendola al servizio delle proprie concupiscenze.

3. L'astuzia di Siracide e di Giuditta

Se ci distacchiamo dai pensatori antichi, la semantica dell'astuzia si complica, e si confonde la sua frontiera con la prudenza. Nelle Scritture dell'Antico Testamento, la parola *panourgìa* col suo derivato *panourgèma*, del tutto omologa ad *astutia*, annovera esempi secondo valori niente affatto malefici.[97] Perciò, prima di passare agli scritti cristiani, daremo esame di due scritti del tardo ebraismo, esclusi dal canone ebraico ma non da quello cristiano latino: Siracide, o Ecclesiasticus, e Giuditta. La tradizione dei due testi è prevalentemente greca, sebbene del primo siano stati ritrovate alcune parti in ebraico nel secolo passato.

Proprio all'inizio di Siracide si afferma che tutta la sapienza (*sofia*/*sapientia*) proviene dal Signore. Al secondo versetto, Siracide chiede chi mai abbia potuto enumerare i granelli della sabbia marina, le gocce della pioggia o i giorni del mondo, chi mai abbia misurato l'altezza del cielo, l'estensione della terra o la profondità dell'abisso. Dopo queste domande su sei azioni evidentemente impossibili, in una sorta di similitudine implicita, Siracide domanda: a chi è stata rivelata la radice della sapienza? Chi ha conosciuto le sue astuzie? E non solo associa così la virtù (*sofia*/*sapientia*) col vizio (*panourgèma*/*astutia*) ma li riconosce entrambi come attributi divini:

> **2. ἄμμον θαλασσῶν καὶ σταγόνας ὑετοῦ καὶ ἡμέρας αἰῶνος τίς ἐξαριθμήσει; 3. ὕψος οὐρανοῦ καὶ πλάτος γῆς καὶ ἄβυσσον [...] τίς ἐξαριθμήσει;**
>
> **6. ῥίζα σοφίας τίνι ἀπεκαλύφθη καὶ τὰ πανουργεύματα αὐτῆς τίς ἔγνω; (Sir. 1,2; 6. Rahlfs tom. 2, p. 378-9).**
>
> 2. Harenam maris, et pluviae guttas, et dies saeculi quis dinumeravit? Altitudinem caeli, et latitudinem terrae, et profundum abyssi quis dimensus est? [...]

[97] Non cito qui due passi di Proverbi (1,4 e 8,5), in cui si dice che la *panourgìa*/*astutia* dev'essere insegnata ai bambini: ne accenneremo nella parte dedicata a Gregorio, entro il lungo capitolo su Tommaso, "5.3. La coerenza viziosa dell'astuzia. *Quaestio* 55".

6. Radix sapientiae cui revelata est, et astutias illius quis agnovit? (Fillion p. 731).

Il passo e la parola sono così commentati nel *Thesaurus*: «quo loco *astutiae* significant "consilia", "prudentia"» (*s.v.* tom. 2, p. 986). I Settanta usano il neutro plurale *panourgeùmata*, di cui Liddell&Scott dà pure il senso positivo di «wonderful feats» "magnifiche imprese", ma isolato in una famiglia sinonimica nel segno della "furfanteria" dell' "inganno" della "falsificazione" di alimenti. Ognuno vede che l'interpretazione di Münscher nel *Thesaurus* va a collidere con l'argomento, prima classico e poi agostiniano, sull'antinomia tra *astutia* e *prudentia*; e d'altronde l'astuzia, come abbiamo detto, non è qui neanche attribuita a un comportamento umano, ma addirittura alla divina sapienza.

Nello stesso testo di Siracide *panourgìa* ricorre altre volte, due in accezione del tutto opposta alla Sapienza, vale a dire come l'astuzia truffaldina di chi nei tribunali vinca con le leggi ma contro la giustizia.

Le parole tornano a disporsi, dunque, in due gruppi antitetici: da una parte la prudenza, o previdenza, con la dote divina della saggezza, e la giustizia; dall'altra, l'astuzia con la malvagità. In questo caso non proponiamo la serie delle tre versioni: greca, latina e italiana, bensì la traduzione italiana e tra quadre incluse nel testo le parole rilevanti delle versioni greca e latina con alcune nostre osservazioni:

19. Non c'è sapienza [*sofia/sapientia*] nella conoscenza del male [πονηρίας ἐπιστήμη, dove il genitivo di πονηρία/*nequitia* "ingiustizia", ha la stessa radice dell'aggettivo πονηροῦ "male" o "malvagio" dell'ultimo versetto del *Pater noster*]; non è mai prudenza [*frònesis/prudentia*] il consiglio dei peccatori [...]
22. Esiste un'abilità scaltra [*panourgìa*, che Girolamo traduce non con *astutia*, ma con *solertia*, ambivalente tra il senso buono di "ingegnosità, accortezza, sagacia" e il cattivo di "astuzia, trovata malvagia", più raro. Georges&Calonghi p. 1383-4], ma ingiusta; c'è chi intriga per prevalere in giudizio. (Sir 19,19 e 22; ma in *Vulgata* e altre versioni sono i versetti 19 e 22; *Bibbia Tob* p. 2057).

Tuttavia, nel capitolo 34, *panourgìa* torna ancora con un valore nettamente positivo. È in un grappolo di 12 versetti, nei quali si esalta l'esperienza e l' "astuzia" che si acquista viaggiando: «chi ha viaggiato ha accresciuto l'accortezza (*panourgìa*)» (*Bibbia Tob* 34,10-11 p. 2087). [98]

Il derivato neutro *panourgèma* lo ritroviamo in Iudith 11,8. Ma tutta la storia di Giuditta

[98] Si noti che CEI traduce, qui come altrove, in modo rasserenante con la *vox media* "accortezza". Girolamo non potrebbe concordare affatto con quest'interpretazione, e, giustamente, intende il concetto come decisamente negativo con la parola *malitia*. (34,10; Fillion p. 772). Avevano gli antichi Padri meno timore delle contraddizioni e degli scandali di quanto non sembrano averne alcuni biblisti attuali?

è di straordinario interesse per il ruolo dell'inganno, che qui è presentato come un *dolus bonus*. Per le rilevanti differenze facciamo seguire la *Settanta* dalla *Vetus* e dalla *Vulgata*, quindi dalla nostra della versione *Vetus*:

> **ἠκούσαμεν γὰρ τὴν σοφίαν σου καὶ τὰ πανουργεύματα τῆς ψυχῆς σου καὶ ἀνηγγέλη πάσῃ τῇ γῇ ὅτι σὺ μόνος ἀγαθὸς ἐν πάσῃ βασιλείᾳ καὶ δυνατὸς ἐν ἐπιστήμῃ καὶ θαυμαστὸς ἐν στρατεύμασιν πολέμου. (Jud 11,8; Rahlfs tom. 1, p. 992).**
>
> Audivimus enim sapientiam tuam, et astutiam tuam [Ms Germ. 15: *adinventiones tuas*. Ms Corbeiens.: *industriam animi tui*], et nunciatum est universae terrae, quia tu solus bonus es in regno, et potens in militia belli, et mirabilis in providentia, et laudabilis in disciplina. (*Vetus Italica*; Sabatier tom. 1, pars 2, p. 775). Ex Ms Reg. 6 Germ. *B*^^^
>
> Nuntiatur enim animi tui industria universis gentibus, et indicatum est omni sæculo quoniam tu solus bonus et potens es in omni regno ejus: et disciplina tua omnibus provinciis prædicatur. (Jud 11,6 [*sic*]; Fillion p. 487).[99]
>
> Abbiamo saputo della tua astuzia e della tua sapienza, ed è stato annunziato al globo intero che solo tu sei giusto nel regno, potente nella milizia, mirabile nella previdenza, lodevole nella disciplina.

Dicevamo della complessità narrativa e semantica di quest'altro testo apocrifo, che giustamente ha goduto di una certa fortuna letteraria e iconografica, al punto che potremmo considerare l'episodio tassiano di Armida nel campo dei crociati come un'eco di questo libro, sia pure con valori morali e teologici rovesciati.

Sarà, dunque, bene dire in compendio la fase cruciale della storia, per quanto nota. Oloferne, comandante di Nabucodonosor, assedia la citta ebrea di Betulia. Il numero dei suoi soldati non lascia speranze agli assediati, che stanno per arrendersi. In tale situazione, Giuditta concepisce e mette in opera un'azione tanto ardita quanto ingannevole: dopo essersi vestita e acconciata nel modo migliore, si reca nell'accampamento nemico con una serva; ad Oloferne dichiara di voler tradire il proprio popolo, che ha tradito il Signore, e di asservirsi a lui e al suo sovrano. Egli, lusingato dalle parole e attratto dalla bellezza, le concede di stare presso la sua tenda e la invita al banchetto. Dopo che tutti si sono ritirati, Oloferne s'addormenta ubriaco.

---

[99] Il libro, o almeno l'episodio che ho analizzato, ha nella versione di Girolamo notevoli divergenze, sia nella numerazione sia nella sostanza linguistica dei versetti. La spiegazione sembra essere questa, che il libro ci è pervenuto solo in greco, mentre Girolamo dichiara di aver tradotto da un testo aramaico. I due versetti che citiamo poco sotto (9,10; 13) sono resi in modo sommario con l'uso della metafora *laqueus*: «capiatur laqueo oculorum suorum in me, et percuties eum ex labiis caritatis meæ» (9,13; Fillion p. 486). Vedi André M. Dubarle. *Judith*. 2 tom. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1966, (Analecta biblica).

Giuditta coglie il momento: gli tronca il collo, esce dall'accampamento, porta la testa in trofeo nella città, guida il suo popolo alla riscossa contro il nemico disorientato.

L'azione ha i suoi punti forti nella sua avvenenza e nell'estrema astuzia delle sue parole, nonché nella determinazione e sangue freddo. Più in dettaglio, potremmo aggiungere che lo stratagemma si articola in due fasi complementari: prima predispone l'animo del comandante e dei suoi consiglieri con la propria bellezza e le lusinghe che rivolge al capo dei nemici; poi gli confida il segreto teologico dell'invincibilità degli Ebrei: sarà lei stessa a svelargli il momento in cui gli assediati saranno abbandonati dal Signore per aver violato la legge contro i cibi proibiti. Questo falso segreto teologico è il fulcro su cui fa leva tutta la meccanica dello stratagemma.

Per prima cosa, è verosimile che gli ebrei assediati deliberino di mangiare cibi vietati. Poi, Giuditta è necessaria per conoscere la volontà di Dio e l'insorgere della sua ira: senza di lei gli Assiri non avrebbero alcuna speranza di decidere il giusto momento dell'attacco: «io pregherò il mio Dio ed egli mi rivelerà quando essi avranno commesso i loro peccati» (11,17; *Bibbia Tob* p. 1865). Proprio per parlare con Dio, infine, Giuditta ottiene di poter uscire dall'accampamento a propria discrezione, si badi che ciò stesso le permetterà di andarsene indisturbata con la testa di Oloferne in un sacco. La promessa ha perciò un potere ambivalente: permette a Giuditta d'impadronirsi prima della mente di Oloferne con la speranza illusoria di una facile vittoria; poi del suo capo.

Di tutto l'episodio, tre sono i segmenti testuali che concernono il nostro tema.

Il primo è la parte della preghiera in cui chiede a Dio di dare alle sue parole ingannevoli efficacia tale da abbattere i nemici:

> **πάταξον δοῦλον ἐκ χειλέων ἀπάτης μου ἐπ' ἄρχοντι καὶ ἄρχοντα ἐπὶ θεράποντι αὐτοῦ, θραῦσον αὐτῶν τὸ ἀνάστεμα ἐν χειρὶ θηλείας. Jud. 9,10; Rahlfs tom. 1, p. 989.**
> **καὶ δὸς λόγον μου καὶ ἀπάτην εἰς τραῦμα καὶ μώλωπα αὐτῶν. Jud 9,13; Ibid. p. 990.**
> Con l'inganno delle mie labbra [letteralmente: "le labbra del mio inganno"] abbatti il servo con il suo padrone e il padrone con il suo ministro; spezza la loro alterigia per mezzo di una donna.
> fa' che la mia parola e l'inganno diventino piaga e flagello di costoro (*Bibbia Tob* p. 1862).

Si noti la ripetizione di *apàte* "inganno", in congiunzione prima con le labbra (*ek cheilèon apàtes*), poi con la parola (*lògon kai apàten*), una sorta di unione essenziale tra l'astuto inganno e il suo strumento verbale, anzi di identità consustanziale, in cui, *absit blasphemia verbis*, il verbo si fa labbra.

Il secondo è la lusinga, che si può rileggere nella citazione data *supra*: «Abbiamo già co-

nosciuto per fama la tua saggezza e le abili astuzie del tuo genio ed è risaputo in tutta la terra che tu sei il migliore in tutto il regno, esperto nelle conoscenze e meraviglioso nelle imprese militari». (CEI in *Bibbia Tob* p. 1864).

La terza è la promessa («Io non dirò il falso al mio signore in questa notte» 11,5; *Bibbia Tob* p. 1864) e la preveggenza della vittoria («in quel giorno preciso saranno messi in tuo potere per l'estrema rovina» 11,15; *Bibbia Tob* p. 1865).

Quest'episodio, con le riflessioni che ci ha ispirato, ci permette d'illustrare concetti che cercheremo di definire più in basso, prima con la definizione che Tommaso dà di "dolo", poi lo studio sulla parola ingannevole dei fraudolenti danteschi.

La verità apparente è questa, che il discorso di Giuditta a Oloferne è paradigma pratico del dolo *per verba* (per usare l'espressione dell'Aquinate), di cui lei usa magistralmente due forme: la lusinga e la promessa, unita alla falsa preveggenza del vantaggio, in questo caso la vittoria militare. A sua volta, la preghiera a Dio è per così dire commento e chiave ermeneutica di quella pratica.

C'è, tuttavia un ultimo aspetto da illustrare, ed è la parte retoricamente più interessante. Quando Oloferne le chiede dove lei possa rifornirsi del cibo consentito dalla sua Legge, lei giura sulla vita di lui che le poche riserve dureranno fino alla fine della sua missione.

Ma ormai lei lo domina non solo col fascino della persona, non solo con l'ardimento che ha già mostrato e con cui gli spiccherà la testa dal collo, ma anche per la perizia retorica, grazie alla quale l'inganna, e persino si prende beffe di lui: «Per la tua vita, mio signore, ti assicuro che io, tua serva, non finirò le riserve che ho con me, prima che il Signore abbia compiuto per mano mia quello che ha stabilito». (Jud 12,4; *Bibbia Tob* 1865). L'antifrasi è assai raffinata e tale da velare appena il senso reale delle sue parole: la vittima in pegno del giuramento (Oloferne stesso) e la scarsità delle provviste avrebbero dovuto far sorgere in lui più di un dubbio. La luce di quest'ironia è tale che siamo indotti a dubitare che Giuditta abbia usato *astuzie* in senso positivo, quando pronuncia l'ingannevole lusinga di Oloferne.

D'altronde, un'occultata ironia ambivalente domina tutti i discorsi che Giuditta rivolge a Oloferne. Promette di non mentirgli, e in effetti dice: «Io non dirò il falso al mio signore» (11,5); lo rassicura sulla vittoria: «il mio signore non fallirà nei suoi progetti» (11,6); ne detta le condizioni: «perché il mio signore non resti deluso e a mani vuote [...] » (11,11; Rahlfs tom. 1, p. 992; *Bibbia Tob* 1864-5).

Ebbene, si noti che nelle tre frasi Giuditta si rivolge in terza persona al "signore", e la pa-

rola che usa è *kyrios* "signore", che, per l'appunto, è appellativo di Dio, da lei stessa usato tre volte durante la sua vera preghiera nel capitolo 9 (7, 8, 12; Rahlfs tom. 1, p. 989; *Bibbia Tob* p. 1862). Quindi Giuditta, a ben vedere, in queste frasi non sta né promettendo falsamente né pronunciando parole vane, si limita a lasciar credere. Neanche, mi sembra, sfrutta un contrasto tra senso letterale e senso pragmatico, legato cioè al contesto comunicativo. Lei sfrutta, piuttosto, un conflitto tra la pragmatica *in praesentia* e quella *in absentia*, o se si preferisce tra il contesto empirico e quello mentale.

Sta di fatto che l'ambiguità dell'appellativo crea un equivoco che fa slittare l'identità del destinatario della promessa, occultando quello vero sotto quello illusorio. L'equivoco dell'identità è tale da rovesciare il senso stesso della promessa e della preveggenza. Con un'accortezza impareggiabile Giuditta inganna il vanaglorioso Oloferne grazie allo stesso epiteto dell'ossequio, e mentre sembra promettergli fedeltà e vittoria, gli annuncia vendetta e morte.[100]

[100] Pur di sfuggita vogliamo aggiungere che in questo Giuditta supera in accortezza lo stesso Odisseo che non solo mente dichiarando al Ciclope di chiamarsi Nessuno, (*Od.* IX, 366) ma la sua bugia, un abisso logico, funziona solo perché Polifemo è notevolmente stupido e gli altri ciclopi lo sono meno di lui.

4. L'astuzia dei cristiani

Rammentiamo che per definire l'astuzia, sia nell'*Ethica nicomachea* sia nel *De officiis*, ci siamo spesso riferiti all'opposta qualità morale della prudenza, in quanto, effettivamente, quei libri di morale ragionano sulle virtù, nella prospettiva della vita felice, piuttosto che sui vizi, quasi che la mentalità antica sentisse nel concetto stesso di "vizio" un puro negativo, ancora sulla scia di *distortio* o di *deformatio*, insomma di "difetto fisico", propri dell'etimo, (Ernout&Meillet p. 741), secondo un sistema morale che si ritrova talvolta anche in Agostino e Tommaso.

Non c'è bisogno di dire che, invece, nelle Scritture, e poi nella teologia dei cristiani, il vizio acquista uno statuto, oserei dire, una dignità assai maggiori, se non altro per il ruolo di Satana, nonché del conflitto tra forze del bene e del male, prima del giudizio finale.

È, perciò, sorprendente la presenza in quei testi di una duplice e complementare ambivalenza semantica: da parte virtuosa, della *frònesis/prudentia* e persino della *sofia/sapientia*; da parte viziosa, dell'astuzia. L'ordine e la lucidità concettuale della tradizione greco-romana appaiono, perciò, offuscati e confusi in quella ebraico-cristiana.

Agostino, infatti, nella stessa lettera 167 a Girolamo, che abbiamo citato all'inizio di questa parte seconda, ammette che talvolta l'astuzia è vista come dote positiva, ma precisa che ciò accade tanto raramente presso gli autori pagani;[101] quanto frequentemente presso i cristiani: «sed apud illos rarissimum, apud nostros frequentissimum est.» (II, 6; Goldbacher p. 593).

Nel corso di questo sotto capitolo daremo conto di alcuni esempi di tale fenomeno, cer-

[101] A prova dell'eccezione classica, cita *Catilinaria* XXVI, 2, in cui Sallustio dice che a Cicerone non mancava l'astuzia e la capacità di ingannare per difendersi dalle insidie di Catilina: «[Catilina] omnibus modis insidias parabat Ciceroni. Neque illi tamen ad cavendum dolus aut astutiae deerant.». Lo stesso esempio, in realtà, ci conferma sulla coerenza del senso latino di *astutia*: che Sallustio usi proprio questa parola per indicare le capacità difensive di Cicerone fa indovinare nel grande storico un'intenzione non benigna verso l'oratore, quasi che volesse insinuare che nel console erano vizi simili al congiurato.

cando qui e là di arrivare a una spiegazione più approfondita. Ci appoggeremo anche su argomenti filologici, complessi perché, oltre al testo greco, e più di esso, circolarono in Occidente varie versioni latine, talvolta in contrasto tra loro.

4.1. La prudenza della carne e la sapienza del mondo. Paolo e Giacomo

Nelle lettere di Paolo *panourgìa*/"astuzia" è sempre in accezione negativa, a indicare quella ingannevole del serpente del Genesi: **φοβοῦμαι δὲ μή πως, ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος καὶ τῆς ἁγνότητος τῆς εἰς τὸν Χριστόν** «Timeo autem, ne sicut serpens Hevam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri, et excidant a simplicitate quae est bin Christo» "Temo però che, come il serpente nella sua malizia sedusse Eva, così i vostri pensieri vengano in qualche modo traviati lontano dalla semplicità e dalla purezza che c'è in Cristo" (2Cor 11,3; N&A p. 487; Fillion p. 1281). Girolamo traduce propriamente con *astutia*, ossia l'omologo latino del greco *panourgìa*.

Rispetto a questo potenziamento diabolico dell'astuzia, simmetrica e contraria è la lettura evangelica della prudenza. Si legga l'importante parabola dello sposo e delle dieci vergini: le cinque stolte non presero abbastanza olio per tenere accese le lampade e vennero escluse dal banchetto, allegoria del regno dei cieli; le altre cinque invece sì (Matteo 25,1-13). Alla fine della Parte terza esamineremo la variante satanica dell'incuria delle cinque sciocche. Quello che ci preme ora notare è che in greco le cinque vergini savie sono definite *frònimoi*, in tutti e quattro i versetti in cui sono nominate. [102]

Dai due passi, dunque, è necessario dedurre l'interpretazione escatologica delle qualità deinotiche contrarie: come l'astuzia è la maliziosa capacità del diavolo di sedurre efficacemente l'uomo per portarlo alla perdizione, così la prudenza è la buona virtù, grazie a cui l'uomo sa condursi alla luce e alla salvezza eterna. Alle due opposte qualità intellettuali, insomma, corrispondono due opposte vie terrene e due opposti destini oltremondani.

Fin qui le nostre attese sono compiute. Ma altrove la lineare logica del prevedibile è spezzata più volte, in direzione sia dell'astuzia sia della prudenza. Nello stesso versetto di Genesi 3,1, infatti, la *Settanta*, per significare l'accortezza del serpente, non aveva usato l'aggettivo *astuto*, bensì il superlativo di *frònimos*/"assennato, prudente, saggio" derivante proprio da *fròne-*

[102] Nelle versioni latine le scelte lessicali sono simili ma meno coerenti: Girolamo traduce tre volte con *prudentes* e una con *sapientes,* vocabolo che Agostino, nel citare tutti i versetti, usa due volte (*De diversis quaestionibus octoginta tribus* LIX, 2; Mutzenbecher p. 111).

sis/"prudenza, saggezza" (Rocci p. 1984-5), ossia la dote intellettuale moralmente opposta all'astuzia, secondo la tradizione classica.

Proprio grazie a questa dote, il serpente posseduto da Satana, secondo il commento agostiniano,[103] ordì la lusinga con cui sedusse Eva, causando così la cacciata dei due primi uomini e la caduta loro e del genere umano nel dominio della morte, del dolore e del lavoro. In altre parole, la seduzione più grande per la più grande catastrofe della storia umana.

Ognuno vede che se la virtù della prudenza era stata separata dalle azioni malvage degli uomini, a maggior ragione essa dovrebbe essere incompatibile con l'animale più malizioso, succubo del diavolo e autore di un atto tanto ingannevole e dannoso.

Bisogna pur dire, a questo punto, che le traduzioni latine erano divergenti nella resa linguistica del versetto. Girolamo, infatti, traduce dall'ebraico «serpens erat callidior cunctis animantibus», Agostino, nel suo commento del primo libro sacro, testimonia altre traduzioni coerenti o con la *Settanta* (*prudentissimus*, *sapientissimus*) o con Girolamo (*astutior*).[104]

Tale molteplicità di lessico ci sembra il segno della difficoltà che i Padri latini avevano ad accettare un uso dell'aggettivo così opposto al suo significato morale, mentre sembra evidente che l'interpretazione diabolica del serpente, tipica ed essenziale nelle Scritture cristiane, esigeva una definizione adeguata, ossia con un chiaro e univoco significato negativo.[105] Lo stesso Agostino, infatti, che cita ripetutamente quel versetto di Seconda Corinzi visto all'inizio, crea il sintagma *serpentina astutia*: «timebat apostulus Paulus, ne Corinthii serpentina seduceretur astutia» "L'apostolo Paolo temeva che i corinzi fossero sedotti dall'astuzia serpentina" (*De civitate Dei* XIV, 9; Dombart&Kalb tom. 2, p. 24).

Torniamo a Paolo: più dettagliato ed esplicito è il senso maligno di *panourgìa* in Efesini 4,14, dove indica l'astuzia di uomini che con inganno inducano il malcapitato nella trappola dell'errore, o meglio del "passo falso" e dello "sviamento", in cui ritroviamo *plàne*, la parola derivata da *planào*, il verbo della seduzione che abbiamo studiato all'inizio della parte prima.

---

[103] Agostino interpreta ripetutamente il serpente come mero strumento usato dal diavolo per la fatale seduzione di Eva: vedi *De Genesi ad litteram* XI, 2,4; 3,5; 36,49. E ci spiega che ciò fu voluto dal Signore «ut per naturam serpentis significaretur generi hominum, cui erudiendo haec gesta conscribi oportebat, omnis diabolicae tentationis similitudo» "affinché i caratteri tipici di ogni tentazione diabolica, simboleggiata nella natura del serpente, fossero fatti conoscere al genere umano o, per istruire il quale essi dovevano essere scritti." (XI, 28; Zycha p. 361; Carrozzi p. 603).

[104] Vedi *infra* "4.4.3. Apostoli astuti come serpenti?"-

[105] Ma la questione delle fonti scritturali impiegate da Paolo è vasta e variegata; certo tale da sopraffare le conoscenze di chi scrive. Ancora sul rapporto tra le sue lettere e la *Septuaginta* vedi più in basso.

ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβίᾳ τῶν ἀνθρώπων ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδίαν τῆς πλάνης (Ef 4,14; N&A p. 509).

ut iam non simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia *(en panourgìa)* ad circumventionem erroris (Fillion p. 1292; *cfr.*. *Civ*. 22,18).

affinché non siamo più come fanciulli sballottati dalle onde e portati qua e là da qualsiasi vento di dottrina, secondo l'inganno degli uomini, con quella loro astuzia che tende a trarre nell'errore.

Fin qui gli accostamenti concettuali paolini sono prevedibili, perché seguono il modello di associare il diavolo cristiano alla visione morale antica.

In un terzo versetto di Paolo, però, l'Apostolo sembra riferire l'astuzia a sé stesso: **ἀλλὰ ὑπάρχων πανοῦργος δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον** «sed cum essem astutus, dolo vos cepi» "però, scaltro come sono, vi ho preso con inganno" (2Cor 12,16; N&A p. 491). Certo, il contesto lascia intendere che Paolo si riferisse a certa accusa di suoi interessi materiali; ma Tommaso, ad esempio, non coglie l'ironia e porta il semi versetto a esempio di un dolo non peccaminoso (*Summa theologiae: Secunda secundae* Q. 55, art. 4).

Questo basti per l'astuzia, anche quando sia mascherata da prudenza. Riguardo la prudenza vera e propria, un altro luogo delle sue lettere è non solo celebre ma anche impressionante per la tagliente precisione antitetica: sono tre versetti dell' Epistola ai Romani:

5. οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος. 6. τὸ γὰρ *φρόνημα τῆς σαρκὸς* θάνατος, τὸ δὲ *φρόνημα τοῦ πνεύματος* ζωὴ καὶ εἰρήνη· 7. διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται· (Rm 8,5-7; N&A p. 422).

5. Qui enim secundum carnem sunt: quæ carnis sunt sapiunt. qui vero secundum spiritum sunt, quæ sunt spiritus sentiunt. 6. Nam *prudentia carnis*, mors est; *prudentia autem spiritus*, vita et pax. 7. Quoniam sapientia carnis inimica est Deo; legi enim Dei non est subjecta, nec enim potest. (Fillion p. 1253).

5 Quelli infatti che vivono secondo la carne, pensano alle cose della carne; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, alle cose dello Spirito. 6 Ma *i desideri della carne* portano alla morte, mentre *i desideri dello Spirito* portano alla vita e alla pace. 7 Infatti i desideri della carne sono in rivolta contro Dio, perché non si sottomettono alla sua legge e neanche lo potrebbero. (Tutti i corsivi sono nostri).

Come si legge, in greco non c'è *frònesis* ma *frònema*. Ora, ambedue vengono sì dal ventre semantico di *fronéo*; ma il secondo nome qui significa "thought, purpose, will" 'pensiero, scopo, desiderio o volontà', giammai "prudenza" (Liddell p. 1956). Girolamo, invece, traduce proprio *prudentia*. Egli, dunque, contro il testo paolino, crea il sintagma della *prudentia carnis*, tanto suggestivo e fortunato quanto discutibile, perché va a soppiantare quello di un più fedele *desiderium* o *studium carnis* "desiderio/aspirazione della carne" contrapposto al "deside-

rio/aspirazione dello Spirito", come interpreta la traduzione moderna della CEI.[106]

Vorrei notare col lettore che l'insieme dei versetti, legandosi a questo inopinato sintagma geronimiano ("prudenza della carne"), narra il trascinarsi dell'anima verso l'ostilità e la condanna di Dio, e quindi verso la catastrofe escatologica della dannazione, in un capitolo tra i più intensi e, oserei dire, profetici della lettera. La prudenza, dunque, in quest'interpretazione di Girolamo, non è più la virtù intellettuale che coopera con la virtù etica per un retto agire, secondo il ragionamento aristotelico, ma, al contrario, essa si può pervertire al servizio delle concupiscenze terrene, sospingendo l'anima verso la perdizione. È il rovesciamento di un cardine dell'etica antica.

In questo caso l'errore lessicale obbligò la tradizione ermeneutica latina a separarsi da quella greca, come avremo modo di esaminare nella *Summa* di Tommaso, mentre Paolo non sembra discordare dalla tradizione filosofica pagana. Vedremo se tale concordanza sia solida anche per altre categorie dell'etica antica.

Ancora sulla prudenza. Un versetto di Luca è in antitesi più netta e drammatica del sintagma paolino mal tradotto. Esso è nella parabola dell'amministratore disonesto narrata da Luca, che ha suscitato note perplessità morali negli interpreti:

> ἐπήνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι *φρονίμως* ἐποίησεν· ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου *φρονιμώτεροι* ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν. **(Lc 16,8; N&A p. 213).**
>
> Et laudavit dominus villicum iniquitatis, quia *prudenter* fecisset: quia filii hujus sæculi *prudentiores* filiis lucis in generatione sua sunt. (Filliol p. 1174).
>
> Il padrone lodò quel fattore disonesto, perché aveva agito con *prudenza* [CEI: "scaltrezza"]. I figli di questo mondo, infatti, verso i loro pari sono *più prudenti* [CEI: "scaltri"] dei figli della luce. (Miei i corsivi).

Qui non c'è l'ambiguità di una parola etimologicamente affine ma semanticamente diversa da *frònesis*; qui con l'avverbio *fronìmos* e il comparativo *fronimòteroi* appare inequivocabilmente proprio l'aggettivo *frònimos* "prudente". Ora, questo "prudente" fattore attua in modo astuto e fraudolento un furto ai danni del padrone e a vantaggio dei debitori, per farseli amici e garantirsene la riconoscenza. È, dunque, evidente che tale azione, nella tassonomia aristotelica, è tipica dell'astuto.

---

[106] Zerwick *ad locum* traduce *frònema* coi latini *desiderium*, *studium*; p. 348. E Deman nel suo commento ai capitoli sulla prudenza nella *Summa* propone una bella espressione: «amour empressé des choses de la chair» "ardente amore delle cose della carne"; p. 294.

La congiunzione, che direi antiaristotelica, tra prudenza e frode, peraltro, era già emersa nel celebre versetto del Genesi dei Settanta, dove rammentiamo che il serpente era "il più prudente", *fronimòtatos*, di tutti gli animali (Gn 3,1), che abbiamo letto e commentato poco sopra.

Ora, se retrocediamo alla *prudentia carnis* coniata erroneamente da Girolamo in Romani 8,6, è giusto ammettere che egli sia stato trascinato all'errore, perché aveva presente questo passo di Luca, probabilmente le altre traduzioni del famoso versetto del Genesi e infine il versetto 3,15 di Giacomo, in cui si parla in modo sorprendente di una *sapientia* tre volte perversa: della carne, del mondo e del diavolo (l'esamineremo poco più in basso). Se ne deve concludere che oltre all'errore specifico della *prudentia carnis*, o meglio alla sua opinabile traduzione latina, c'è nel greco delle Scritture una più generale, per noi enigmatica, ambivalenza lessicale tra *astuzia* e *prudenza*.

Da questo punto di vista, le interpretazioni che Girolamo dà in questa specifica area lessicale sono encomiabili, per il fatto che perseguono una certa coerenza semantica nel tradurre i tre passi sacri, Luca, Romani e Seconda Corinzi, ai quali dobbiamo aggiungere Matteo 10,16 («Estote prudentes sicut serpentes»).

Una volta accettato, insomma, che si potesse dire "astuto" l'Apostolo, da una parte, e "prudenti" il truffatore di Luca e i serpenti di Matteo, dall'altra parte, Girolamo ha evidentemente ritenuto di poter forzare la traduzione del *frònema* di Romani, secondo il senso non di "desiderio, mira", bensì di "prudenza", sia pure "della carne".

Siamo, invece, più perplessi per le scelte interpretative della versione moderna della CEI, nella stessa area e per gli stessi esempi scritturali; scelte che sono rovesciate rispetto a quelle di Girolamo. Sicché vi si traduce senza pecca il *frònema tés sarkòs* di Romani con "desideri della carne" (passando dal singolare al plurale). Ma poi, pur derivando dalla grande tradizione filologica sulle Scritture, addomestica *frònimos* e *fronimòteroi* di Luca 16,8 con le più neutre parole "con scaltrezza" e "più scaltri" (vedi *supra*); così pure in 2Cor. 12,16 leggiamo "scaltro" e non l'equivalente di *panoùrgos* oppure dell'*astutus* di Girolamo. Come si vede, nei tre passi le interpretazione della versione latina e antica e dell'italiana e moderna sono sempre divergenti.[107]

Rammentiamo che Aristotele discerne nettamente tanto prudenza e astuzia, da un punto di vista morale (*frònesis, panourgia*: *Ethica nic.* VI, xii, 1144 a, 8-9; v. *supra*), quanto prudenza e

[107] Invece la traduzione di Genesi 3,1 è simile se non identica a quella della *Vulgata*: «Il serpente era la più astuta di tutte le bestie» (*Bibbia Tob* p. 48).

sapienza, da un punto di vista intellettuale (*frònesis, sofia*. *Eth.* VI, vii, 1141 b, 4-9; v. *supra*). Anche Marco Tullio, dove concorda con Aristotele senza sollevare i propri devastanti dubbi, aveva definito la prudenza come virtù che guida l'agire col discernimento tra bene e male (*De natura deorum* III, xv, 38. *De officiis* I, xliii, 153). E, d'altra parte, chiama la sapienza prima tra le virtù, mentre ne indica uno degli oggetti nelle cose sovrumane e divine (*De officiis, Ibidem*).

Finora, se tralasciamo i versetti citati di Genesi o di Luca, e ci limitiamo ai quattro passi delle lettere di Paolo esaminati,[108] non abbiamo mai notato usi terminologici di *prudenza* e di *astuzia* discordanti con quelli antichi, se non per l'affermazione isolata e probabilmente antifrastica di 2Cor 12,16.

Ma in altri due passi, di Paolo e di Giacomo, la discordanza appare tanto evidente, che sarebbe suonata bizzarra e inaccettabile alle orecchie di un elleno. Ed è proprio la dote eccelsa della sapienza che cade nel negativo morale. L'Apostolo, infatti, parla con disprezzo della "sapienza del mondo", distinguendola dalla sapienza di Dio:

19. Γέγραπται γάρ,

Ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν,

***καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν* [Is 29,14] *ἀθετήσω* [Ps 33 (32),10].**

20. Ποῦ σοφός ; Ποῦ γραμματεύς ; Ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου ; Οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; (1Cor 1,19-20; N&A p. 442; 28° ed. p. 519).

19 Scriptum est enim:

Perdam sapientiam sapientium,

et prudentiam prudentium reprobabo.

20. Ubi sapiens? Ubi scriba? Ubi conquisitor huius saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi? (Fillion p. 1262).

19. Sta scritto infatti:

Distruggerò la sapienza dei sapienti

e annullerò l'intelligenza degli intelligenti.

20. Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dov'è il sottile ragionatore di questo mondo? Dio non ha forse mostrato stolta la sapienza del mondo?[109]

---

[108] 2Corinzi 11,3. Efesini 4,14. Romani 8,5-7. 2Corinzi 12,16.

[109] Dò citazione fedele anche nella grafica delle tre versioni del testo in cui Paolo muove polemica alla sapienza del mondo. Ma nasce una cruciale questione filologica che mi limito a enunciare. Si noti che Paolo cita soltanto la seconda metà del versetto di Isaia 29,14.

Ora le versioni moderne di quel versetto presentano almeno una differenza sensibile: «perirà la sapienza dei suoi [del popolo] sapienti e si eclisserà l'intelligenza dei suoi intelligenti» [cito CEI 1972, ma sono simili TOB,

Nella propria lettera è Giacomo che viola ancora l'integrità della sapienza, sebbene la *sofia* fosse, nel pensiero antico, il punto più elevato delle umane virtù. Sarà proficuo ricordare qui due tratti essenziali delle definizioni aristoteliche di *sofia*: che la sapienza è conoscenza delle cose più elevate, anzi "sovrumane"; e che queste sono "inutili", tanto che la sapienza non ha alcuno scopo pratico, al contrario dell'altra virtù intellettuale, la prudenza, o "saggezza" che dir si voglia. E dunque: che ne è in Giacomo della dote teoretica per eccellenza? Essa viene divisa e contrapposta: l'una viene dall'alto, ossia dal Signore,[110] l'altra invece è "terrena, carnale, diabolica": **οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλὰ ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης** (3,15; N&A p. 594) "Non est enim ista sapientia desusum descendens, sed terrena, animalis, diabolica" (Fillion p. 1333). Essa proviene dalle passioni — gelosia, invidia e spirito di contesa —, che generano disordini, guerre e "ogni sorta di cattive azioni" (3,16. 4,1; N&A p. 594).

La sapienza non divina è, perciò e in misura triplice, degradata rispetto alla *sofia* degli antichi. Non più una dote eccelsa, ma perversa; non più conoscenza pura, ma implicitamente legata all'azione, per giunta maligna; non più incapace di pensare a vantaggi individuali (come quella di Talete e Anassagora), ma legata, diremmo ispirata, dalle passioni, ossia da ciò che ci divide e ci oppone gli uni agli altri.

Questo carattere così opposto al concetto antico di *sofia* era, inoltre, confermato e spiegato dal versetto di Geremia 4,22: **υἱοὶ ἄφρονές εἰσιν καὶ οὐ συνετοί σοφοί εἰσιν τοῦ τὸ δὲ καλῶς ποιῆσαι οὐκ ἐπέγνωσαν.** «Filii insipientes sunt et vecordes; sapientes sunt ut faciant

---

Diodati e *Riveduta*]. Le versioni moderne, dunque, traducono in due modi diversi il passo isaiano: in Isaia con la o nella Lettera di Paolo. Non sembra determinante che nel verbo finale Paolo tradisca il κρύπτω originale prendendo in prestito da Ps 33 (32),10 il verbo ἀθετέω che significa "annullare" e non "nascondere, nascondersi". Ciò che conta è che i due verbi siano alla prima persona in Paolo ma alla terza nelle versioni moderne, in quest'ultime, insomma, il soggetto è la stessa "sapienza", la stessa intelligenza, che subisce, diciamo così, il corso delle cose.

In Paolo, invece, è il Signore che deliberatamente annichila la sapienza degli uomini. Né si creda a un errore di memoria o ad una manipolazione semantica: l'Isaia di Paolo coincide, infatti, con l'Isaia della Settanta, parola per parola, a eccezione del verbo finale. È una prova delle fonti scritturali usate da Paolo. Questione nella questione: Girolamo, che traduce fedelmente la versione paolina del testo isaiano, quando va a tradurre Isaia 29,14 è vicino alle versioni moderne e quindi alla fonte ebraica: «peribit enim sapientia a sapientibus eius, et intellectus prudentium eius abscondetur» (Fillion p. 817).

Siamo tuttavia consapevoli che non vada esagerata l'importanza di questa differenza morfologica: il versetto ne richiama una coppia di maledizione per gli ipocriti e i finti sapienti («Guai a coloro che si credono sapienti e si reputano intelligenti.» Is 5,21) ed è in un oracolo di giudizio e condanna contro il popolo eletto e quei consiglieri che hanno propugnato l'alleanza con l'Egitto. Questa stessa circostanza storica è dimenticata da Paolo, secondo un uso frequente, a vantaggio di una sentenza universale.

[110] È attributo del Figlio, sicché Agostino scrive nel *De Trinitate* «Deus ergo ipse summa sapientia; cultus autem Dei sapientia est hominis de qua nunc loquimur. Nam *sapientia huius mundi stultitia est apud deum* [1Cor. 3,19]» "Dio stesso è somma sapienza; il culto di Dio, invece, è la sapienza dell'uomo, di cui stiamo parlando. Infatti la sapienza di questo mondo è stoltezza presso Dio [1Cor. 3,19]" (XIV, i, 1; Mountain tom. 2, p. 422).

mala, bene autem facere nescierunt» "Sono figli insipienti e pazzi; sono sapienti per fare azioni cattive, ma non sanno fare il bene" (Rahlfs tom. 2, p. 663; Fillion p. 852; traduco dal latino).[111]

Com'è evidente, almeno tra i latini, alla sapienza del mondo corrispondeva la prudenza della carne.

4.2. I Padri

Gli scritti dei Padri consuonano, com'è prevedibile, sia col senso paolino di *panourgìa/astutia* sia col simbolo vipereo della parola.

Così pure il mistico iberico Priscilliano, a cui Buñuel dedicò un esilarante episodio nella *Voie lactée*, e che fu decapitato, primo della storia, come mago ed eretico nel 385; Priscillano, dunque, in un trattato denso di ammonimenti sulla lotta contro Satana per la salvezza in Cristo, mostra l'astuzia come qualità principe delle insidie diaboliche: «adversus diaboli insidiantis astutias» ("Tractatus X", fol. 133 in codice unico Wirceburgensi; Schepss p. 97; PL suppl. 2, col. 1477).

All'inizio del secolo, Lattanzio, nel passo detto dualistico[112] del II libro delle *Divinae institutiones*, conduce una fine argomentazione sulla necessaria esistenza del male per la comprensione del bene. Il Signore, poiché non poteva fare il male, creò il diavolo dotandolo di quelle doti intellettuali, affinché potesse sottoporre ad efficace prova la virtù dell'uomo. E lì conferma la stessa congiunzione diabolica tra la dote intellettuale dell'astuzia e quella morale della malizia:

> necesse igitur fuerat et malum fieri, ut bonum fieret. 6. et quoniam fas non erat ut a deo proficisceretur malum — neque enim contra se ipse faciet — illum constituit malorum inventorem. quem cum faceret, dedit illi [diabolo] ad mala excogitanda ingenium et astutiam, ut in eo esset et voluntas prava et perfecta nequitia (*Divinae institutiones* II, 8, 7 § 5-6; Brandt 130-1).
>
> Fu pertanto necessario che il male fosse compiuto perché il bene si affermasse. 6. E poiché non era lecito che il male discendesse da Dio — e non è pensabile che mai agisca contro sé stesso —, Egli creò colui che escogita i mali. E quando creò il diavolo, lo dotò dell'intelligenza e dell'astuzia necessarie per congegnare i mali, affinché in lui ci fosse sia la volontà malvagia sia una nequizia infallibile.

---

[111] Espressione simile a quella di Giacomo, ma non così degradata, è in questo versetto di Prima Corinzi 3,19: ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστιν "perché la sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio" (1Cor 3,19; N&A p. 445); in *Vulgata* "sapientia hujus mundi" (Fillion p. 1263).

[112] L'attribuzione del passo è controversa. L'editore ottocentesco Samuel Brandt giudicava interpolati e spuri questo e altri versi, mettendoli perciò in apparato; dopo Pichon, Eberhard Heck, negli anni settanta del secolo trascorso, le dimostra sì come aggiunte, ma dallo stesso autore.

Nella comune avversione per l'astuzia, c'è qualche testimonianza che la condanna negli uomini, come essenza del vizio senza l'alibi morale di Satana. Il poeta cristiano Prudenzio maledice i raggiri dei sicofanti, calunniatori degli innocenti, e la loro multiforme e maliziosa astuzia: «vae captiosis sycophantarum strophis, vae versipelli astutiae» ("Liber Apotheosis", Praef. 25-6; Bergman p. 80).

In quello stesso scorcio del IV secolo, c'è un passo più raro ed eccezionale. Ambrogio rilegge allegoricamente l'esito del diluvio, nonché il diverso comportamento del corvo e della colomba, uccelli nei quali vede il simbolo della malizia nel primo, della virtù nella seconda: questa ritornò perché ama il consorzio degli uomini giusti e desiderava essere utile a Noè, quello non riapparve più perché ama restare isolato, come la malizia suole stare sola per congiungersi con le inquiete passioni.

Ormai trascinato dall'eloquenza delle sue stesse allegorie, il Milanese dà autonomia personale ai vizi, i quali divengono antagonisti della nave dell'anima in una topica allegoria marinaresca: «malitia inquietis passionibus et cupiditatibus, quibus corrumpitur anima, se miscere consuevit [...] Tarde enim inter astutias istius mundi et saecularium fluctus cupiditatum portum solet invenire simplicitas.» "la malizia è solita unirsi alle inquiete passioni e cupidigie, che corrompono l'anima [...] E difatti il puro candore del cristiano, sballottato tra le astuzie mondane e il flutti delle bramosie secolari, trova a fatica il porto della sua salvezza" (*Liber de Noe et arca* XVIII, 64; PL 14, col. 411D-412B).

Tuttavia, come dicevamo, dobbiamo considerarli frammenti, schegge isolate. Qualche decennio più tardi, infatti, lo stesso Agostino, di cui pure abbiamo notato una certa ritrosia a unire il peccato in relazione causale col Tentatore, torna sul vizio abietto della calunnia, ma ne fa attributo del diavolo che investe la sua astuzia proprio sulla parola falsa ed è definito "calumniosus adversarius": «Cum magno enim calumnioso habemus negotium [...] Nemo est diabolo astutior ad fingendum» "Abbiamo a che fare con un grande calunniatore [...] Nessuno è più astuto del diavolo a simulare falsità". ("Sermo 91: De verbis Evangelii Mt 22, 42-46", 4,4; Città nuova tom. 30, 1, p. 122).

Calunnia e lusinga, come forme diverse e complementari dell'inganno *per verba*, le esamineremo più in basso, scrivendo dei fraudolenti danteschi. Intanto, potremmo definire la calunnia come una falsità verbale ostile verso chi sia assente: chi ascolta non è colui di cui si parla. La lusinga è altrettanto falsa, ma in direzione opposta: melliflua e apparentemente amichevole; in questo caso l'interlocutore è anche l'argomento del discorso.

Come l'altra, anche questa è prerogativa diabolica. L'esempio del Satana paolino, che si traveste da angelo delle luce per meglio tentare gli uomini (2Cor 11,14), è seguito dai demòni malvagi, finti amici, i quali quanto più sono astuti e falsi tanto più si mostrano amici, mentre sono pericolosi e nocivi: «aliquando Satanas, sicut legimus ...malos daemones fictos amicos, eosque tanto nocentiores, quanto astutiores ac fallaciores» "i demòni malvagi sono finti amici, ed essi sono tanto più nocivi, quanto più sono astuti e ingannevoli" (*De civitate Dei* XIX, 9; Dombart&Kalb tom. 2, p. 369; CChSL 47-48, tom. 2, p. 673).

Come nell'Ulisse di certa tradizione classica, ecco dunque riunite la qualità intellettuale dell'astuzia, quella verbale della falsità, quella morale della malizia, il cui unico effetto è il danno della vittima.

D'altra parte, in altro discorso, Agostino si scaglia contro gli uomini che attribuiscono la colpa del proprio peccato al diavolo. E spiega che il suo potere è non nella violenza, ma nell'astuzia, che, per dir così, diviene atto grazie alla tecnica dell'eloquenza: «Et diabolus, quamvis sit hostis noster, tamen consentientem supplantat. Non habet vim cogendi, sed astutiam suadendi.» "E il diavolo, sebbene sia nostro nemico, tuttavia fa cadere solo colui che acconsenta. Egli non ha potere di forzare, ma l'astuzia di persuadere". ("Sermo de responsorio Psalmi 40", 1; Mai & Morin 17,1, p. 304; Lambot "Sermo 16 B", p. 231).

E sebbene l'Ipponate ammonisca sulla milleforme capacità di nuocere dell'astuzia diabolica (*De civ.* XIX, 23), il discorso suo e degli altri padri diviene monotono e ripetitivo negli attributi, nelle congiunzioni concettuali, nell'identificazione dell'Avversario col serpente, cogli eretici e coi pagani.

E infatti Agostino, nel secondo libro polemico contro il pelagiano Giuliano, incompleto per la sua morte, accusa il suo avversario di congegnare *vipereas astutias*. Spiega che certo il diavolo non era nell'Eden, ma che agì tramite il serpente: «per serpentem autem seductorias loquelas diabolus operatus est», dove, ancora una volta, notiamo l'importanza della parola nell'azione ingannatrice della seduzione: *seductorias loquelas*. (*Contra Iulianum. Opus imperfectum* VI, 28; Zelzer tom. 2, p. 410). Vedremo nel prossimo paragrafo come tale congiunzione tra la bestia del serpente e l'angelo del male sia più finemente trattata nello scritto esegetico dedicato a Genesi.

Nel *De civitate*, invece, Agostino impone un uso delle espressioni legate all'astuzia diffuso e variegato, ma sempre in senso puramente negativo: essa è legata alla falsità e all'inganno, dedita a nuocere altrui. È attributo degli dèi falsi e bugiardi dei pagani, in prevalenza, ma anche

degli angeli del male, o demòni che dir si voglia. Ma soprattutto è attributo dei nemici della vera fede, come abbiamo testé visto con Giuliano.

Il nostro interesse, perciò, converge su un capitolo del diciannovesimo libro dedicato a Porfirio, il filosofo di Tiro, grande allievo di Plotino ma colpevole di aver scritto l'*Adversus* [o *Contra*] *Christianos*.[113]

Ebbene, Agostino lo definisce *callidus homo*, che, manipolando opposti oracoli sulla figura del Cristo, persegue l'intento prima di calunniarlo come un delinquente giustamente punito con una morte infamante, poi di lodarlo come uomo devoto e meritevole d'immortalità, mentre i suoi seguaci, implicati nell'errore di crederlo un dio, sono detestati dagli dèi e non meritano alcuna salvezza.

Secondo l'Ipponate, dunque, il platonico Porfirio, con perfida astuzia, disegna una sorta di beffa escatologica a danno dei cristiani: essi, che hanno fede di ricevere il dono della vita eterna grazie all'Eucarestia, proprio in virtù di questa loro fede fallace, saranno condannati alla morte eterna; proprio per essere fratelli in Cristo, non ne condivideranno il destino ultraterreno.

Ora, incalza Agostino, le vere vittime del filosofo non sono i fedeli sicuri, bensì quegli spiriti incerti e sospesi, i quali crederanno tanto più degni di fede lui e i suoi oracoli contro i cristiani quanto più si siano mostrati falsamente imparziali e benevolenti verso il Salvatore. Di conseguenza, questi uomini dubbiosi, ingannati da una più raffinata astuzia, saranno traviati lontano dalla via della salvezza, verso la miscredenza e i lacci demoniaci della dannazione:

> Quis ita stultus est, ut non intellegat aut ab homine *callido* eoque Christianis inimicissimo haec oracula fuisse conficta aut consilio simili ab *impuris daemonibus* ista fuisse responsa, ut scilicet, quoniam laudant Christum, propterea credantur veraciter vituperare Christianos atque ita, si possint, *intercludant viam salutis aeternae,* in qua fit quisque Christianus? *Suae quippe nocendi astutiae milleformi* sentiunt non esse contrarium, si credatur eis laudantibus Christum, dum tamen credatur etiam vituperantibus Christianos; ut eum, qui utrumque crediderit, talem Christi faciant laudatorem, ne velit esse Christianus, ac sic quamvis ab illo laudatus ab istorum tamen daemonum dominatu eum non liberet Christus; praesertim quia ita laudant Christum, ut, quisquis in eum talem crediderit, qualis ab eis praedicatur, Christianus verus non sit, sed Photinianus haereticus, qui tantummodo hominem, non etiam Deum noverit Christum, et ideo *per eum salvus esse non possit nec istorum mendaciloquorum daemonum laqueos vitare vel solvere*. XIX, 23 (Dombart&Kalb tom. 2, p. 395,23-396,10. I corsivi sono miei).

[113] In questo capitolo, tuttavia, l'oggetto della polemica è piuttosto il *De Philosophia ex oraculis haurienda*.

> Non si può essere tanto stolti da non capire che questi oracoli furono contraffatti da un uomo astuto e insieme grande avversario dei cristiani o con una eguale intenzione furono trasmessi dagli impuri demoni. Difatti, poiché lodano Cristo, si può credere che con verità biasimano i cristiani e così, se ci riescono, sbarrano la via della salvezza eterna in cui si diviene cristiani. Capiscono che non contrasta la loro svariata furbizia nel nuocere se si crede a loro quando lodano il Cristo, purché si creda loro quando biasimano i cristiani. Difatti rendono colui, che crede l'uno e l'altro, un tale elogiatore del Cristo da non voler essere cristiano in modo che il Cristo, da lui lodato, non lo liberi dalla tirannia dei demoni, soprattutto perché essi lodano il Cristo in un senso che chi lo ritiene come essi lo dichiarano non è un cristiano ma un eretico fotiniano. Questi ammette Cristo soltanto come uomo e non anche come Dio, in modo che per la sua mediazione non si può avere la salvezza ed evitare o sciogliere i tranelli di questi diavoli spacciatori di frottole. (Gentili tom. 3, p. 77).

Nello svelare questo malizioso disegno filosofico, Agostino si sente in dovere di diffamare a sua volta Porfirio, che è presentato implicitamente come socio degli *impuri daemones*, come un astuto ingannatore, la cui unica mira è la rovina eterna degli uomini. E perciò ci offre una rassegna sintetica di molti aspetti che abbiamo sinora indagato: la dannosa astuzia (*ab homine callido*; *nocendi astutiae milleformi*); la falsità (*mendaciloquorum daemonum*), che si esplica sia nella calunnia sia nella lode ipocrita e parziale formulata dall'eretico, ambedue tipiche dell'inganno demoniaco (*vituperatores et laudatores Christi fallaces daemones*). E quindi: l'alleanza con le forze del male; lo sviare dalla via della salvezza (*intercludant viam salutis aeternae*); il predisporre i lacci diabolici della perdizione, a cui conducono tutti gli atti precedenti, in modo che non si possa né evitarli né liberarsene (*salvus esse non possit nec istorum mendaciloquorum daemonum laqueos vitare vel solvere*) (*Ibidem*, *passim*).

Possiamo dire, perciò, che il geniale filosofo — colui che fu editore delle *Enneadi* di Plotino, e che favorì il passaggio e l'intreccio tra cultura antica e medievale e tra mondo occidentale e musulmano —, come protagonista o piuttosto maschera di questo capitolo del *De civitate*, è l'esempio più coerente della seduzione diabolica agita da un essere umano.

Come in altri scritti apologetici, il vescovo di Ippona non deve farsi pregare per intraprendere, senza la finezza dei suoi scritti esegetici, una polemica virulenta, che trasforma i nemici della fede cristiana in alleati del diavolo, e quindi in avversari della verità, del genere umano, di Dio. Ma nei vari passi torna l'attribuzione alla dote intellettuale dell'astuzia di tutti i vizi che le sono connaturati. Ecco allora l'*astutia maligna* (II, 18; Dombart&Kalb tom. 1, p. 76), *mendacissima* (III, 17; *Ibidem* p. 123), *fallacissima* (X, 16; *Ibidem* p. 427), e, come abbiamo appena visto, *milleformis* (XIX, 23), multiforme per scegliere e predisporre l'inganno più adatto alla situazione e alla vittima.

Credo giovi, prima di chiudere il capitolo, rammentare qualcosa dell'opposizione di Porfirio ai cristiani, nonché della sua condanna. Occorre distinguere, per quanto è possibile, tra congetture e dati storici. Tra i secondi c'è la proscrizione di Costantino contro le opere di Porfirio e di Ario, considerato suo seguace. Porfirio vi è definito nemico della religione e persona vergognosa che compose opere illecite e blasfeme. Ogni scritto di Ario dev'essere bruciato, e chi ne sia in possesso e non lo consegni dev'essere condannato a morte. Essa, che sembra sia stata promulgata prima del concilio di Nicea del 325, è considerata il primo divieto alla circolazione dei libri, compiuto negli interessi della comunità cristiana. (Gelasius, *Historia ecclesiastica* II, 36; Loeschcke & Heinemann p. 128). Nel 448 ci fu l'editto di Teodosio II e Valentiniano III che ordinava la distruzione col fuoco degli scritti di Porfirio contro i cristiani e questo fu letale per i suoi libri, che evidentemente ancora circolavano (*Codex Iustinianus* I, 1, 3; Krüger&Mommsen tom. 2, p. 5-6. L'editto è in greco).

Di conseguenza, le opere di Porfirio non hanno goduto di buona fortuna. In specie, il *Contra Christianos* è stato ricostruito in base ai frammenti estrapolati da opere cristiane, da parte del teologo e filologo tedesco Adolf von Harnack, nel 1916, tra molte controversie, tanto che l'italiano Beatrice è giunto a sostenere che Porfirio non avesse mai scritto un *Contra Christianos*.[114]

Nei frammenti contenuti nell'edizione di Harnack, prevalentemente desunti dall' *Apocritico o Monoghenes* di Macario, vescovo di Magnesia, Porfirio, o chi per lui, afferma che gli evangelisti furono falsificatori, astuti, ignoranti, che i loro racconti della crocifissione sono contraddittori, e quindi falsi. E ancora, che la resurrezione della carne è impossibile e assurda.

Cita Paolo: «Et haec quidam fuistis; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi» "E tali eravate alcuni di voi [«idolatri, adulteri, effeminati, sodomiti, ladri, avari, ubriaconi, maldicenti» 1Cor 6, 9-10]; ma siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo»siete stati (1Cor 6,11; Fillion p. 1265; *Bibbia Tob* p. 2619), e ritiene assurdo che con l'acqua si possa purificare l'anima dai peccati compiuti. In ogni caso, l'effetto morale di una simile credenza sarebbe catastrofico: chi vi credesse sarebbe indotto a compiere ogni tipo di delitti e nefandezze, a causa della sicu-

[114] Recentemente un giovane e valente studioso italiano, Muscolino, ne ha dato un'altra edizione col testo di Harnack a fronte tradotto in italiano. Egli stesso ha pubblicato anche *La filosofia rivelata dagli oracoli*. Ambedue con introduzione di Giuseppe Girgenti. Vi si segue l'edizione di Smith, che, sebbene abbia espunto alcuni frammenti senza buon motivo evidente, ha superato quella ottocentesca di Wolff.

rezza di potersene redimere (Fr. 88; Macarius IV, 19; Muscolino p. 370-1).

Porfirio cita Luca 5,31-32: «**οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ ἀλλὰ οἱ κακῶς ἔχοντες· οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν.**» "Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori a convertirsi" (N&A p. 169), sicché, argomenta Porfirio, chi non è stato chiamato a convertirsi in Cristo sarà senza errore e nel giusto. (Fr. 87; Macarius IV, 10; Muscolino p. 368-9).

Porfirio morì a Roma, probabilmente nel 305. L'anno seguente salì al potere Costantino.

4.3. Apostoli astuti come serpenti?

Al lettore sarà certamente venuto in mente quel passo di Matteo in cui Gesù, mentre minaccia i discepoli di mandarli come pecore tra i lupi, ordina loro: «siate dunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe» (Mt 10,16). Ognuno vede l'antitesi etica e simbolica tra le due qualità intellettuali e i due animali; antitesi che si potenzia ad ossimoro perché si riuniscono nel petto dei discepoli.

Ma nella prima metà della frase c'è una più occulta e inquietante contraddizione, alquanto in contrasto col valore simbolico del serpente. Cosa è mai questo *prudenti*? C'è forse una qualche questione esegetica? La traduzione non sembra discutibile, il greco dice, infatti: «**φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις**», e così pure Girolamo: «prudentes sicut serpentes» (N&A p. 24; Fillion p. 1106).

Nella tradizione latina, comunque, avvenne una più sconveniente confusione semantica. Il fatto è che prima della *Vulgata* circolava in Occidente un'altra traduzione del versetto di Matteo: «Estote *astuti* sicut serpentes».[115] Abbiamo definito più sconveniente questa versione non tanto per una questione filologica, quanto e soprattutto perché in essa la parola evangelica di Gesù ordina agli apostoli l'attitudine mentale viziosa per eccellenza, che governa la frode ad altrui danno.

Per dare la misura di tale incongruenza ricordiamo qui il versetto latino di Seconda Corinzi citato sopra: «Timeo autem, ne sicut serpens Hevam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri, et excidant a simplicitate quae est in Christo» "Temo però che, come il ser-

[115] Contrariamente a quello che ci potremmo attendere nessuno dei codici della *Vetus latina* attesta questa lezione. Cfr. Sabatier e Jülicher *ad locum*. Possiamo solo aggiungere che in *Doctrina christiana* Agostino consiglia di preferire la traduzione dell'*Itala* e di emendare i codici latini coi testi greci (II, 15,22; Martin p. 47; Tarulli p. 87) Giustamente Tarulli chiosa: «È inutile disquisire su un testo non sicuro». Tanto più, allora, sembra inspiegabile che Agostino sia restato fedele a questa traduzione infedele, della cui incongruenza era perfettamente consapevole.

pente sedusse Eva con la sua astuzia, così i vostri pensieri siano stati corrotti e allontanati dalla purezza che c'è in Cristo" (2Cor 11,3; Fillion p. 1281. Si noti dove la mia traduzione dal latino differisca da quella CEI).

Quella traduzione di Matteo 10,16, errata e moralmente inaccettabile, fu invece accettata sia da Ambrogio sia dal suo allievo Agostino. Con una differenza importante tra i due: mentre il vescovo di Milano non sembra avvedersi dell'incoerenza etica, il vescovo di Ippona la sottolinea pur senza trovarne una spiegazione soddisfacente. Lo stesso Girolamo, nei suoi *Commentarii in Evangelium Matthaei*, conferma ovviamente il proprio *prudentes* nel tradurre il versetto, ma poche righe dopo usa il sintagma *serpentis astutia*, come se non facesse alcuna differenza.

Non è una questione di mero dettaglio filologico, perché essa mostra le idee di tre grandi Padri occidentali e una concezione dell'astuzia ambivalente e comunque diversa rispetto alla tradizione classica. Esemplifichiamo questa differenza con alcune citazioni.

Nei sermoni dedicati ai sei giorni della Creazione, raccolti nell'*Exameron*, Ambrogio amplificando le brevi notazioni bibliche sugli animali creati compone una sorta di breve bestiario. Perciò illustra i vari generi e specie animali coi loro comportamenti, e infine li interpreta, secondo l'uso dei bestiari, come allegorie ora di Cristo ora dell'essere umano, ad esempio scorgendo nella voracità dei pesci il simbolo degli avari.

Finalmente cita il versetto in questione di Matteo 10,16, e uscendo dal paragone indica nell'astuzia la dote fondamentale per tutelare il vincolo matrimoniale: *jugum gratiae*, vincolo sacro donato dallo Spirito: «Scriptum est enim: "Estote astuti sicut serpentes". Et quia de serpentibus astutis propositum exemplum est, simus astuti circa quaerenda et servanda conjugia, diligamus tributa nobis consortia.» "E siccome ci è stato proposto l'esempio dei serpenti, siamo accorti [*astuti*] nel cercare e nel conservare l'altro coniuge, amiamo quello che ci è stato dato". (*Exameron* liber 5, c. 7 § 17-18; Migne PL 14, col. 227 A; Banterle p. 258-9).

Non ci sfugga che l'evidente ambivalenza lessicale ha spinto il traduttore italiano della recente edizione delle opere a interpretare quest'*astutia* con la *vox media* "accortezza", la *deinòtes* aristotelica. L'insensibilità semantica di Ambrogio sul tema, dunque, è tale che non solo accetta la parola stessa del vizio dell'astuzia senz'alcuna obiezione, ma persino l'usa, come abbiamo visto, in accezione virtuosa. Né basta. Poche righe sotto, infatti, si serve di *astutia* in accezione viziosa, parlando della vipera come bestia più malvagia e serpente più astuto: «Vipera nequissimum genus bestiae, et super omnia quae serpentini sunt generis astutior». E infine questa stessa vipera diviene protagonista di un episodio di amore coniugale, esemplare per le consorti

umane:

> progressaque ad littus, sibillo testificata praesentiam sui, ad conjugalern amplexum illam evocat. [...] Vipera absentem requirit, absentem vocat, et blando proclamat sibilo: atque ubi adventare comparem senserit, venenum evomit reverentiam marito deferens, verecundata nuptialem gratiam: tu, mulier, advenientem de longinquo maritum contumeliis repellis. (*Exameron* liber 5, c. 7 § 18; Migne PL 14, col. 227A-228A).[116]
>
> La vipera invece cerca lo sposo lontano, lo chiama, lo invita chiaramente con un tenero sibilo e, quando avverte il suo arrivo, si libera del veleno per riguardo verso il marito, circondando di reverenza l'amoroso rapporto nuziale: tu, donna, respingi il marito che torna da lontano coprendolo di contumelie. (Banterle p. 259-261).

Due sono, dunque, i paradossi morali in cui si cade adottando l'una o l'alta traduzione («estote *prudentes/astuti* sicut serpentes»): o che si attribuisca all'animale ingannatore non il vizio adeguato ma la virtù opposta, o che Gesù consigli agli apostoli, e quindi a tutti i suoi seguaci, non una virtù ma quell'astuzia che congegna inganni ad altrui danno. Tra i due appare assai meno arrischiato il primo. Non solo perché il serpente edenico, nella versione greca dei Settanta, era già stato chiamato "il più prudente" di tutti gli animali, ma anche perché le simbologie animali, specie nella tradizione cristiana, non sono mai univoche.[117] L'essenza morale dell'astuzia, invece, appare in modo incontestabile come la peggiore attitudine viziosa secondo la civiltà etica antica, e, ci sembra, a maggior ragione per quella cristiana, secondo Tommaso e Dante insegnano.[118]

---

[116] Tutte le citazioni hanno i riferimenti bibliografici in parentesi. Il versetto evangelico è citato, sempre con la stessa traduzione in altri cinque passi testuali.

La credenza dell'accoppiamento tra vipera e murena, moglie la prima e sposo la seconda, risale a Plinio, che però sostituisce la prima con un semplice *serpens* e inverte i sessi: «vulgus coitu serpentium impleri putat» (*Naturalis historia* IX, xxxix, 76; Rackam p. 212. In XXXII, v, 14 si accenna anche al fischio del serpente, che è imitato dai marinai per catturarla. Altri ne scrissero nell'Antichità.

La storia fu poi ripresa da Basilio di Cesarea con dettagli simili a quelli che avrebbe scritto Ambrogio sullo stesso oggetto (*Homélies sur l'Exaéméron* 7,5, 160B-C; Giet p. 418, n. 2).

[117] Lo stesso Ambrogio dà argomento alla nostra affermazione nel suo commento al salmo 37 esponendo molte doti del serpente, sia come doti curative del suo veleno, per la salvezza del corpo, sia come modello simbolico da imitare, per la salvezza dell'anima. E qui ne elenca tre aspetti, tra cui: «imitare serpentem, qui venenum suum evomit. Beatus et tu si cogitationes tuas malas evomas, et malitiae tuae venena deponas.» "imita il serpente, che vomita il suo veleno. Anche tu saresti beato se vomitassi i tuoi malvagi progetti, e abbandonassi i veleni della tua malizia". Il senso morale è chiaro, anche se tralasciamo ogni notazione sul metodo, diciamo così ermeneutico, di leggere il simbolo di un *ethos* antropologico nel leggendario comportamento zoologico. (*In Psalmum XXXVII explanatio*", v. 1, § 8; Petschenig & Zelzer p. 142).

[118] Del secondo abbiamo citato sopra IV, xxvii, 5: «non è da dire savio uomo chi con sottratti e con inganni procede, ma è da chiamare astuto; ché [...] non è da dire savio quelli che ben sa una malvagia cosa fare». Del pri-

In altre opere di Ambrogio, un solo paragrafo, nei limiti delle mie conoscenze, rivela una maggiore circospezione. È nel commento del primo versetto del salmo numerato allora con 36, oggi con 37. Sebbene anche qui egli usi una versione latina precedente la *Vulgata*, tuttavia vi sono differenze espressive ma identico senso: «Noli malignari inter malignantes: neque aemulatus fueris facientes iniquitatem» "Non agire male tra coloro che agiscono male, e non essere invidioso di [non imitare] coloro che compiono azioni inique".

Per interpretarli egli crea una contrapposizione tra un'astuzia spirituale e una fraudolenta, secondo un metodo divisorio e oppositivo già visto per le idee di "sapienza mondana" e di "prudenza della carne". La prima astuzia, appunto, ignora l'inganno e mira alla salvezza, grazie all'imitazione dei profeti, degli apostoli e dei santi: «Spiritalis ergo debet esse astutia, quae servet salutem, dolum nesciat». La seconda, invece, suggerisce agli uomini pii, ma invidiosi di ricchezze e cariche ottenute dai malvagi, di imitarli ricorrendo alle arti dell'inganno: «Plerumque enim videntes pii fraude aliquos et astutia quaesisse divitias, et pervenisse ad honores, aemulatione deformi, vias eorum sequi gestiunt ut ad divitias et honores simili arte perveniant» ("In Psalmum XXXVI explanatio", v. 1, § 10; Petschenig&Zelzer p. 76-7).

Agostino, come accennavamo, sebbene dal maestro riprenda la stessa traduzione, tuttavia è molto più perplesso sul significato morale sotteso a quell'uso semantico, sicché talvolta accompagna la citazione del versetto tentando di valutarne razionalmente il paradosso.

Riunendo e confrontando i suoi vari brani testuali che citino il versetto di Matteo possiamo astrarne due tipi di valutazione.[119] La prima tralascia, o finge di ignorare, lo statuto semantico di *astutia*, e interpreta quella consigliata dal Salvatore come un'accortezza che è bene usare per difendersi dalle male azioni dei malvagi: «simplices ut columbae, ne cuiquam noceamus: astuti ut serpentes, ut ne nobis noceatur caveamus.» "puri come colombe per non far male ad altri; astuti come serpenti per evitare che il male sia fatto a noi" ("Sermo 64/A, De verbis Evangelii Mt 10, 16", 2; Verbraken p. 366). E poiché si tratta di mirare piuttosto alla salvezza dell'anima che a quella del corpo e dei beni materiali, essa è sostanzialmente identica alla *spiritalis astutia* di Ambrogio.

Essa è, per così dire, provata con un esempio zoologico riguardante proprio il serpente, e

---

mo esamineremo in basso la *quaestio* 55 della *Secunda secundae*, dedicata proprio all'astuzia. Vedi "La coerenza viziosa dell'astuzia. *Quaestio* 55".

[119] Conto dodici sue opere in cui sia citato Matteo 10,16, sempre con la stessa, ed errata, traduzione.

interpretato con l'usuale metodo dell'allegoria morale. L'episodio è citato da Agostino nello stesso sermone, ma era già nel commento al salmo 37 scritto dal suo maestro (vedi nota precedente). Ma l'esposizione più chiara è quella del terzo dei grandi padri latini. Girolamo nei suoi *Commentarii in Evangelium Matthaei*, a cui abbiamo accennato sopra, nel commentare i versetti in questione, narra e interpreta l'accortezza del rettile di nascondere il capo sotto le spire del corpo in caso di attacco.

> Ut per prudentiam devitent insidias, per simplicitatem non faciant malum. Serpentis astutia ponitur in exemplum quia toto corpore occultat caput, et illud in quo vita est, protegit. Ita et nos toto periculo corporis caput nostrum, qui Christus est, custodiamus. (PL 26, col. 66D)
>
> Affinché con la prudenza evitino le insidie, con la purezza non compiano il male. L'astuzia del serpente è portata ad esempio, perché nasconde [se attaccato con un bastone] il proprio capo con tutto il corpo, proteggendo così ciò in cui è racchiusa la vita. Allo stesso modo anche noi proteggiamo il nostro capo, che è Cristo, mettendo a rischio il nostro corpo.

Il nesso di tipo analogico-metaforico segue qui una logica ardita: non perché un comportamento corporeo dell'animale è assimilato a uno morale dell'uomo, quanto perché la parte vitale del corpo del rettile è resa affine all'essere del Cristo, grazie all'uso metaforico di *caput* come "guida" e "cosa essenziale", che il fedele deve proteggere col proprio corpo, ossia mettendo a repentaglio la propria esistenza corporea. La doppia analogia/metafora, dunque, s'intreccia con una doppia sineddoche, che fa slittare i vocaboli significanti le due parti corporee del serpente verso due interi: il Signore e il cristiano.

Il versetto che funge, per così dire, da sponda semantica è questo di Prima Corinzi: «omnis viri caput est Christus» (1Cor 11,3; Fillion p. 1268), riguardo il quale la *kefalé* della fonte greca offre gli stessi sensi del latino, nonché dell'italiano.

A guardar meglio, inoltre, questa è la spiegazione della validità non del predicativo che Gesù usa nel suo consiglio ("Siate prudenti/astuti"), bensì del termine di paragone («come serpenti»). Grazie a tale esempio, dunque, la prudenza, ossia la qualità razionale della vita etica, potrebbe associarsi in modo congruo al serpente, sebbene esso sia simbolo anzi ipostasi dell'inganno fraudolento.

Ma ancora non si comprende con quale logica possa esser chiamata *astuzia* quella virtù cardinale che grazie alla previsione contempera l'agire alle circostanze, onde ottenere uno sco-

po giusto, non uno malvagio. E, infatti, lo stesso vescovo di Ippona ammette la contraddizione, con onestà inflessibile, opponendovi la coerenza classica, in tre suoi scritti.[120]

Tra questi scelgo per completezza il commento letterale di Genesi, in specie del terzo capitolo, in cui come abbiamo visto si definisce il serpente come il *fronimòtatos*, "la più prudente" di tutte le bestie. Anche qui Agostino si avvale di una versione tra le *veteres*, sicché egli commenta questa specifica realtà linguistica: «Serpens autem erat ibi *prudentissimus* quidem, sed omnium bestiarum quae erant super terram». Quindi, l'Ipponate per due volte ha a che fare con un'interpretazione linguistica divergente da quella di *Vulgata*, e per due volte con quella più scomoda e meno spiegabile, sia pure in due opposte direzioni: qui il serpente tentatore è *prudentissimus* e non *callidior*, come traduce invece Girolamo in modo coerente con la traduzione moderna ("più astuta di tutte le bestie"); in Matteo 10,16, invece, la sua traduzione esprime con *astutes* e non *prudentes* il consiglio di Gesù ai discepoli.

Agostino si è, dunque, trovato a esaminare e risolvere una dose notevole e forse irripetibile di antitesi lessicali, tale per cui le parole dell'astuzia, della prudenza e della sapienza indicano contesti e soggetti moralmente incoerenti e antitetici.

Di fronte alla duplice aporia egli non tenta di spiegare l'inspiegabile, tuttavia con ammirabile rigore invece di tacerlo lo evidenzia, affermando che talvolta nelle Scritture la parola adatta ai buoni, *sapientia*, è associata al malvagio; e, all'inverso, la parola adatta ai malvagi, *astutia*, è consigliata ai buoni:

> Abusione quippe nominis ita sapientia dicitur in malo, quemadmodum in bono astutia; cum proprie magisque usitate in latina duntaxat lingua sapientes laudabiliter appellentur, astuti autem male cordati intellegantur. Unde nonnulli, sicut in plerisque codicibus invenimus, ad usum latinae locutionis, non verbum, sed potius sententiam transferentes, astutiorem omnibus bestiis istum serpentem, quam sapientiorem dicere maluerunt. (*De Genesi ad litteram* XI, 2; Zycha p. 336).
>
> Ma è in senso improprio che si parla di "sapienza" a proposito di un malvagio, come si parla di "astuzia" a proposito d'una persona buona. Poiché in senso proprio e secondo l'uso più corrente, almeno nella lingua latina, si chiamano "sapienti" le persone lodevoli, mentre per "astuti" s'intendono coloro che usano il loro senno per il male. Ecco perché alcuni, come si può vedere su molti manoscritti, hanno tradotto secondo l'esigenza della lingua latina non la parola ma piuttosto l'idea, e così hanno preferito chiamare il serpente "il più astuto", anziché "il più sapiente" di tutti gli animali. (XI, 2, 4; Carrozzi p. 563).

---

[120] Tutti databili nel V secolo, anzi probabilmente posteriori al 415: *De Genesi ad litteram* XI, 2,4; *Contra Iulianum* IV, 3,20; *Epistola* 167 a Girolamo, citata all'inizio di questa parte.

Nella pacata e profonda atmosfera dello studio esegetico, Agostino solleva nei confronti di quell'incongruo epiteto, "il più prudente", del serpente invasato dal diavolo una serie di fini questioni filologiche. Prima aveva già detto che quel *fronimòtatos* era stato tradotto non solo con *prudentissimus* o *sapientissimus*, ma anche con *astutior*, mettendo in dubbio, in modo implicito e ragionevole, la validità delle traduzioni latine precedenti *Vulgata*. Quindi, in coda alla nostra precedente citazione, s'interroga sulla sostanza lessicale della fonte ebraica:

> *Serpens autem erat ibi prudentissimus* quidem, *sed omnium bestiarum quae erant super terram, quas fecerat Dominus Deus*. Translato enim verbo dictum est, *prudentissimus*, vel sicut plures latini codices habent, sapientissimus [...]
> Unde nonnulli, sicut in plerisque codicibus invenimus, ad usum latinae locutionis, non verbum, sed potius sententiam transferentes, astutiorem omnibus bestiis istum serpentem, quam sapientiorem dicere maluerunt. Quid autem habeat hebraea proprietas, utrum illic in malo, non abusive, sed proprie possint dici et intellegi sapientes, viderint qui eam probe noverunt. (*Ibidem* p. 335. 336).
>
> C'era però il serpente, il più astuto [ma in latino è "il più prudente"], è vero, ma solo fra tutti gli animali fatti dal Signore Iddio. Ora, è in senso traslato che il serpente è chiamato il più accorto [il più prudente] o, secondo parecchi manoscritti latini, il più saggio [= il più sapiente] [...]
> Ecco perché alcuni, come si può vedere su molti manoscritti, hanno tradotto secondo l'esigenza della lingua latina non la parola ma piuttosto l'idea, e così hanno preferito chiamare il serpente "il più astuto", anziché "il più sapiente" di tutti gli animali. Quale sia il senso proprio di questo termine nell'ebraico, se cioè in quella lingua alcuni si possono chiamare e intendere "sapienti" in rapporto al male non in senso improprio ma in senso proprio, se la vedano gli specialisti in quella lingua. (Carrozzi p. 563).

Mi sembra si possa dire che egli, con la menzione di queste traduzioni plurime e le insolute domande sul testo ebraico, testimoni lo smarrimento suo e dei contemporanei per le evidenti contraddizioni etiche nelle stesse Scritture, indicando la via di una più approfondita ricerca filologica. Ma, infine, lascia l'aporia in tutta la sua irrisolta evidenza accennando a Geremia 4,22 e a Luca 16,8, ossia a quei cattivi sapienti e a quel malvagio prudente che abbiamo commentato sopra.

Il senso di questi paragrafi che abbiamo dedicato ad astuzia ed inganno, a prudenza e sapienza nelle Scritture della tradizione tardo giudaica e cristiana si può racchiudere in poche parole: quanto di chiaro era nella tradizione classica venne controvertito in un'ambivalenza non solo di lessico ma anche di concetti. Tale ambivalenza, inoltre, fu amplificata dalla natura essenzialmente complessa e plurale delle scritture sacre dell'Occidente cristiano, coi suoi vari strati linguistici dall'ebraico al greco, ora paralleli ora successivi e sovrapposti; dalle traduzioni

latinae veteres alla *Vulgata*.[121] Come verosimile effetto, i confini e termini concettuali sia delle virtù del sapiente e del prudente sia del vizio dell'astuto divennero molto più fluidi ed incerti.

[121] Il senso di questa complessità plurale del testo sacro era già stata colto genialmente da Origene, che aveva edito la *Esapla*, ossia un'edizione del Vecchio testamento che collazionava in sei colonne il testo ebraico, la sua traslitterazione in caratteri greci, tre traduzioni greche e infine una sorta di edizione critica della *Septuaginta*.

Per il Nuovo si sarebbe dovuto attendere il *Textus receptus* edito da Erasmo nel 1516. Può apparire singolare che abbiano avuto una tale attenzione filologica per le Scritture due letterati tra i più lucidi della propria generazione.

5. La difficile sintesi medievale di Tommaso d'Aquino

Nei capitoli precedenti abbiamo messo in rilievo le contraddizioni logiche delle scritture ebraico cristiane sul tema della prudenza e dell'astuzia, tali da segnare un'opposizione col rigore logico e morale degli Antichi.

Andiamo ora a studiare alcuni capitoli che Tommaso d'Aquino dedica a quel tema. Abbiamo citato sopra (vedi "Aristoteles latinus e il commento di Tommaso all'*Ethica*") non solo il testo latino dei paragrafi aristotelici su prudenza, virtù, accortezza e astuzia ma anche, e in misura esaustiva, il chiarissimo commento di Tommaso a quei paragrafi nelle *Sententia libi Ethicorum*. Riteniamo, perciò, di essere nelle condizioni migliori per studiare gli approfondimenti e le novità concettuali presenti nella *Summa*, in particolare in alcuni paragrafi delle *quaestiones* 47 e 55 della *Secunda secundae*, la parte etica delle quattro che compongono l'opera. Esse ci concernono soprattutto perché vi si tenta una difficile sintesi tra il pensiero di Aristotele e quello delle Scritture cristiane, arricchite dall'ermeneusi dei Padri. Si può anzi dire che lo scopo filosofico, almeno di questa parte della *Summa*, è proprio il superamento tra l'etica antica e quella cristiana.

Mi sento in obbligo di avvisare qui il lettore che i paragrafi seguenti sono appesantiti da una certa acribia filologica e ragionativa. D'altra parte, siamo di fronte a un fenomeno degno della famosa frase di Bernardo di Chartres, secondo cui «siamo nani sulle spalle di giganti», tipico dell'ermeneusi sia di un testo filosofico, sia, e ancor più, di uno scritturale.

Sicché, Tommaso s'avventura nel labirinto interpretativo non solo e non tanto dell'*Etica* di Aristotele (o meglio delle traduzioni latine dell'*Etica*), quanto di Girolamo, il quale interpreta e traduce Paolo, che, a sua volta, aveva interpretato questo o quel passo, diciamo, di Isaia o di Genesi. E, per aggiunta, il grande domenicano tiene a mente e cita i Padri della Chiesa che l'avevano preceduto nel travaglio critico. Di conseguenza noi, per così dire nani su un nano, per

dar conto dell'ultimo, dobbiamo esaminare o rammentare alcuni scritti precedenti.

5.1. I poliedrici e antinomici caratteri della prudenza

La *quaestio* 47 tratta della prudenza in sé stessa, mentre la 55 studia i vizi moralmente opposti ma intellettualmente simili, e perciò l'astuzia. Sono in tutto dieci questioni. E sebbene questo monumento verbale dedicato alla prima virtù cardinale sia meno ampio, per esempio, di quello dedicato alla giustizia, tuttavia vi si manifesta una notevole arditezza teoretica, che riunisce nella poliedrica virtù aspetti diversi e persino opposti. Sotto questo riguardo, però, se usassimo la definizione di *coincidentia oppositorum*, creeremmo solo equivoche allusioni cusaniane. Piuttosto, ci soccorre l'immagine di una sorta d'incrocio tra due linee rette: verticale tra entità e aspetti inferiori e superiori, persino divini e terreni, e orizzontale tra le varie facoltà umane.

Di tale complessità diamo prova parziale sulla base dei sedici articoli della *quaestio* 47.

La prudenza è facoltà conoscitiva, ma anche appetitiva, ovvero amore. Nel *sed contra*[122] dell'articolo 1 è predicata come facoltà conoscitiva grazie a una definizione di Agostino: «[prudentia] est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum» (*Liber octoginta trium quaestionum*, 61,4; Mutzenbecher p. 127), che rafforza sulla base dell'etimo, ripreso da Isidoro, di *prudens* come *providens*, ossia *porro videns* "colui che vede lontano".[123] Dall'altra parte, alla prudenza appartiene anche la facoltà appetitiva, perché, come dice la citazione da Agostino, «est amor bene discernens ea quibus adiuventur ad tendendum in Deum ab his quibus impediri potest» "è amore che bene discerne ciò che aiuta a tendere a Dio da ciò che potrebbe ostacolarlo".[124] Tommaso sistema la contraddizione interna ad Agostino affermando che la prudenza è

---

[122] Per orientarsi nelle parti costitutive delle questioni in cui si suddivide ognuna delle quattro parti della *Summa theologiae*, spieghiamo che ogni questione (d'ora in poi "Q.") si divide in *articuli* ("art."). Questi iniziano con gli *argumenta* ("arg.", tipicamente tre), che riportano le opinioni delle fonti autorevoli. Essi sono seguiti da un argomento contrario, il *sed contra* ("s.c."), che preannuncia la soluzione. Finalmente giunge la soluzione che consiste nella risposta dell'autore agli argomenti precedenti: "Respondeo dicendum", è chiamata *corpus* ("co."). L'articolo si chiude con le soluzioni parziali di ogni *argumentum*: "Ad primum; ad secundum ..." ("ad").

Da un punto di vista di metodo filosofico, la *quaestio* scolastica è paradigma di un'argomentazione che ricerchi la verità attraverso il confronto tra tesi opposte.

[123] Isidoro aggiungeva: «Praespicax est enim et incertorum praevidet casus» "Infatti è perspicace e prevede gli avvenimenti incerti" (*Etymologiae* X "De vocabulis", P, 201; Lindsay tom. 1, *ad locum*)

[124] Nella Leonina il passo è privo di riferimento bibliografico sia nel corpo del testo sia in margine. In realtà, nel *De moribus Ecclesiae* si legge: «prudentia amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens. Sed hunc amorem non cuiuslibet sed Dei esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae summaeque concordiae. [...] <definire licet> prudentiam amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in Deum ab his quibus impediri potest» "la prudenza è l'amore che distingue con sagacia ciò che è utile da ciò che è nocivo. Ma, come abbiamo detto, questo amore non è di chiunque, ma di Dio, cioè del bene sommo, della somma sapienza e della somma ar-

amore ma non *essentialiter* (art.1: s.c.; co.; ad 1; Leonina tom. 8, p. 348).[125]

La prudenza coniuga ragione pratica e speculativa. È evidente la prima perché essa è «recta ratio ad agibilium» "retta ragione delle cose da compiere" (art. 2, s.c.), e il prudente, come dice Aristotele, «sa deliberare bene»[126], in altre parole, disponendo i mezzi opportuni, prepara la via per conseguire il fine scelto dalla virtù morale: «viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem» (art. 6, ad 3). Anzi, per far questo oltre a considerare l'atto necessario, lo applica pure, ossia lo attua nel mondo empirico (art. 1, ad 3).

D'altro canto, essa è anche ragione speculativa, sebbene non in modo assoluto, *simpliciter*, come la sapienza che conosce le cose più elevate, ma in modo relativo al fine dell'intera vita umana (art. 2, ad 1). Dunque, anche quando non si limiti a fini particolari, come la navigazione o la vittoria, la prudenza si eleva sì ad assoluta ma non a sapienza assoluta, e resta "sapienza per l'uomo", come afferma la citazione di Proverbi 10,23: «sapientia autem est viro prudentia».

La prudenza, inoltre, si pone al centro della linea verticale che oppone e unisce i "singolari" (o "particolari", secondo la traduzione di Plebe) e i "principi universali della ragione"; e quindi coniuga la ragione, che conosce quei principi, ai sensi, che conoscono quei singolari. Per questo Aristotele la definisce una «virtù architettonica» (*Eth. nic.* VI, vii, 7; 1141b, 22-24; Rackham p. 344; Plebe p. 172). Tommaso per dar fondamento alla sua risposta non si limita a citare il passo dell'*Etica* sulla duplice conoscenza, ma l'arricchisce con una notevole dimostrazione:

> ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et

---

monia. [...] la prudenza è l'amore che discerne con chiarezza ciò che aiuta ad andare a Dio da ciò che l'impedisce" (I, 15, 25; Bauer p. 29-30; Pieretti p. 53).

Agostino inizia il paragrafo affermando che se la virtù ci conduce alla vita beata, essa non può essere definita altrimenti che supremo amore per Dio. Quindi differenzia le quattro parti della virtù come vario affetto dello stesso amore: prima con una definizione generica, poi con una specifica, perché l'amore può destinarsi non a un qualunque essere ma a Dio, per cui la prudenza è meglio definita come «amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in Deum ab his quibus impediri potest», che è proprio la citazione da cui deriva questa nota.

[125] Deman spiega che la prudenza è amore *causaliter*, perché «n'est pas un amour, mais elle provient de l'amour» "non è un amore, ma proviene dall'amore", che poi è il senso della citazione agostiniana riportata nella nota precedente.

[126] *Eth.* VI, vii, 6; 1141 b, 10: "compito dell'uomo saggio [prudente] è soprattutto il deliberare bene" (Plebe p. 171). Vedi anche VI, v, 1; 1140 a, 5: "saper deliberare bene intorno alle cose che sono per lui buone e giovevoli, e non in particolare (ad es. quali cose siano buone e giovevoli per la salute o la forza), bensì quali lo siano in generale per vivere bene" (Plebe p. 166-7).

> ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes. (II-IIae, Q. 47, art. 3, corpus; Leonina tom. 8, p. 350-1)
>
> compito della prudenza non è soltanto la considerazione della ragione, ma anche l'applicazione di essa all'opera, che è il fine della ragione pratica. Ora, nessuno può applicare una cosa a un'altra senza conoscerle entrambe, cioè la cosa da applicare e quella a cui essa va applicata. Ma le azioni umane sono tra i singolari. Quindi è necessario che la persona prudente conosca i princìpi universali della ragione, e conosca pure i singolari di cui si occupano le operazioni. (ESD tom. 3, p. 376).

All'unirsi di universale e particolare — nonché delle due diverse facoltà gnoseologiche dell'uomo, ragione e sensi — lo stesso ragionamento aristotelico-tomistico vi aggiunge il considerare e deliberare i mezzi, con la necessaria lentezza, da una parte, e l'attuare questi mezzi, con la dovuta rapidità, dall'altra parte: gesti certo complementari, ma in qualche modo opposti, ambedue compiuti dalla prudenza (art. 9, corpus; già visto pure in art. 1, ad 3).[127] Ma questo era già stato affermato molto chiaramente dallo Stagirita (VI, ix, 2; 1142 b, 3-5; Rackham p. 352; Plebe p. 175: "il deliberare richiede molto tempo, e si dice che bisogna eseguire prontamente ciò che si è deliberato, ma si deve invece deliberare con lentezza."); ed è pure evocato dal detto latino *festina lente*. In verità tutte queste trionfali conclusioni (articoli 3 e 9) a coronamento delle qualità della prudenza sono condotte fedelmente dal Santo sulla traccia del Filosofo.

Comunque sia, la prudenza appare prodigiosamente all'incrocio di tre assi; quello verticale tra gli elevati universali e i bassi particolari; e quelli orizzontali delle due facoltà conoscitive dell'uomo, ragione e sensi, e infine del conoscere, deliberare e agire, che diremmo pure della teoresi e della prassi.

Tommaso si distingue, invece, dal Maestro in questo, che, mentre Aristotele teneva la virtù morale distinta a scegliere i fini (come anche lui avrebbe ripetuto alla fine del *corpus* dell'articolo 6), giudica la prudenza come virtù non solo intellettuale ("dianoetica") ma anche morale:

> Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales (*Ibidem* art. 4, co.; Leonina

[127] In modo più sommario il concetto è affermato anche nel *Super Sententiis petri Lombardi*: «ad virtutis actum non exigitur nisi cognitio et operatio. Sed totum hoc prudentia facit; quia prudens non solum cognitivus sed etiam activus est» "Per l'atto della virtù non si richiede che la conoscenza e l'azione. Ora, la prudenza fa tutto questo, perché chi è prudente non soltanto conosce, ma è anche attivo" (lib. III, d. 33, q. 1, art. 1, qc. 2, arg. 2; Perotto tom. 6, p. 574-5).

p. 352).

> Ora alla prudenza, come si è detto [art. 1, ad 3; art. 3], spetta l'applicazione della retta ragione all'opera, il che è impossibile senza la rettitudine dell'appetito. Quindi la prudenza non ha soltanto l'aspetto di virtù comune alle altre virtù intellettuali, ma ha anche quello delle virtù morali (ESD p. 377).

Ancora. Come abbiamo visto sopra,[128] la *politica* non è che uno sviluppo della prudenza: questa persegue il bene privato del singolo, quella, con le stesse doti, mira al bene comune di tutta la città. La politica è connessa alla giustizia (che per Aristotele è la virtù relativa al bene comune), ma non potrebbe attuarsi senza le doti della prudenza.[129]

D'altra parte, Tommaso corregge il pensiero dominante tra gli antichi, che la prudenza cercasse solo ciò che è bene per sé,[130] prima con la definizione paolina della carità che «non quaerit quae sua sunt» "non cerca il proprio interesse" (1Cor 13,5); poi con la propria argomentazione:

> Repugnat etiam rationi rectae, quae hoc iudicat, quod bonum commune sit melius quam bonum unius. Quia igitur ad prudentiam pertinet recte consiliari, iudicare et praecipere de his per quae pervenitur ad debitum finem, manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis. (art. 10, corpus; Leonina p. 358).
>
> Del resto ciò ripugna anche alla retta ragione, la quale ritiene che il bene comune sia superiore al bene individuale. Poiché dunque spetta alla prudenza deliberare, giudicare e comandare rettamente riguardo ai mezzi che servono per raggiungere il debito fine, è chiaro che la prudenza non si interessa soltanto del bene privato di un uomo singolo, ma anche del bene di tutta la collettività. (ESD p. 384).

Risolve il contrasto col filosofo greco in questo modo: «omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis iustitia, ita prudentia relata ad bonum commune vocatur *politica*» "ogni virtù morale in rapporto al bene comune viene detta giustizia legale, così la prudenza in rapporto al bene comune viene detta *politica*" (*Ibidem* ad 1). E ferma il proprio giudizio con una perfetta citazione di Agostino: «Turpis est omnis pars suo toti non congruens» "È deforme la parte che non si armonizzi col tutto" (*Conf.* III, 8, 15; Skutella p. 48).[131]

---

[128] Nel paragrafo "La virtù suprema della giustizia".

[129] Abbiamo già toccato sopra il tema della giustizia: "2.3.1. La virtù suprema della giustizia".

[130] Lo stesso Aristotele, per il vero, si chiedeva dubbioso se fosse possibile raggiungere il proprio bene individuale trascurando quello della famiglia e dello stato. (*Ethica nic.* VI, viii, 4; 1142a, 9-10; Rackham p. 348).

[131] La frase, invero, è conclusione di una più ampia concezione politica, quasi di ascendenza romana: «Quae autem contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt, ut pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum nulla civis aut peregrini libidine violetur.» "Quanto ai delitti contrari alle

Un ulteriore incrocio riguarda il tempo. La tensione tra i tempi è implicita e connaturata alla prudenza. Non tanto per l'etimo, citato sopra, di *porro videns* "che vede lontano", ma piuttosto per la verifica dell'etimo nella funzione peculiare alla prudenza di considerare cose "che sono ordinate ad altre come mezzi al fine". È infatti manifesto che nel presente essa delibera azioni che saranno svolte in un futuro anteriore per conseguire il fine futuro. Ma ecco come lucidamente dice Tommaso: «prudens considerat ea quae sunt procul inquantum ordinantur ad adiuvandum vel impediendum ea quae sunt praesentialiter agenda. Unde patet quod ea quae considerat prudentia ordinantur ad alia sicut ad finem.» "La persona prudente considera le cose lontane in quanto valgono a favorire o a impedire gli atti che devono essere compiuti in seguito. Perciò è evidente de le cose considerate dalla prudenza sono ordinate ad altre come mezzi al fine". (Tutte le citazioni da *quaestio* 47, art. 1, ad 2; Leonina p. 348; ESD p. 374).

Per giunta, come abbiamo visto nel corso di quest'esame, la natura anfibia della prudenza fa sì che essa stessa deliberi oggi ciò che convertirà in atto domani. Tuttavia tale duplice compresenza temporale potrebbe ancora sembrare inferiore rispetto al sovrano dominio dei tre tempi, passato presente futuro, che sopra abbiamo letto in *De inventione* II, 160 di Cicerone. Per colmare tale divario si offre la citazione da un'altra opera di Tommaso, i *Libri Sententiarum*, entro un articolo che esamina proprio l'affermazione ciceroniana. Vi si dice, infatti, che il prudente per deliberare con raziocinio deve muoversi mentalmente dal presente verso sia l'esperienza passata sia la vicissitudine futura:

> [...] ut ex similitudine aliorum factorum de his quae facere oportet, recte ratiocinetur prudens; et ideo indiget experientia et tempore, ut ex his quae fuerunt, quae memoria tenet, et ex his quae intelligentia respicit, de futuris provideat. Memoria enim est, secundum ipsum, per quam animus repetit illa quae fuerunt; intelligentia per quam prospicit ea quae sunt; providentia per quam aliquid futurum videtur antequam factum sit. (*Super Sententiis* liber III, d. 33, q. 3, a. 1, qc. 1, sol. 1; Perotto p. 660).
>
> [...] affinchè in base alla somiglianza degli altri fatti chi è prudente ragioni bene sulle cose che bisogna fare. Quindi ha bisogno dell'esperienza e del tempo, al fine di provvedere al futuro in base a ciò che è stato, che è ricordato dalla memoria, e in base a ciò che l'intelligenza vede. In effetti, secondo lui [Cicerone], la memoria è ciò per cui l'animo riprende gli eventi passati, l'intelligenza è ciò per cui vede gli eventi presenti, la preveggenza è ciò per cui si vede un evento futuro prima che sia stato fatto. (*Ib*. p. 661).

---

usanze umane, si devono evitare, uniformandosi alla diversità delle stesse usanze, perché non sia violato dalla brama sfrenata di un singolo, cittadino o straniero, il patto comune dei cittadini o di un popolo, stabilito o dalla consuetudine o dalla legge" (*Ibidem*).

La prossima e ultima congiunzione di opposti è meno nobile delle precedenti, ma dà ragione della complessità concettuale e morale di parola e concetto. La prudenza, infatti, oscilla dal comportamento virtuoso a quello del peccato. Essa, certamente, come virtù mira al bene, o per meglio dire all'efficacia tecnica dei mezzi volti al fine virtuoso e alla loro virtuosità morale. Ancora: nell'articolo 13, su cui torneremo sotto, cita quell'opinione di Aristotele secondo cui «Impossibile prudentem esse non entem bonum» "è impossibile che sia prudente chi non è buono" (*Nicom.* VI, 13; 1144 a, 36).

E tuttavia, la tradizione scritturale cristiana imponeva, come abbiamo letto, un'altra prudenza: quella della carne che si trova solo nel peccatore. Questa, come vizio, propone fini falsamente buoni, quelli della carne o del mondo (*Ibidem* art 13, corpus; Leonina p. 361). In verità dunque, essa, dettando non i mezzi ma i fini, è l'opposto piuttosto della virtù morale aristotelica che della prudenza "vera". È l'astuzia, invece, che è l'opposto della prudenza "vera", perché scopre e usa mezzi non "sinceri" ma "simulati e apparenti" per raggiungere fini sia veramente buoni sia falsamente buoni, ossia malvagi (Q. 55, art. 3, co.; Leonina p. 400).

Nel chiudere questa rassegna e a mo' di sintesi sommaria, possiamo dire che la prudenza ha tra le virtù questo carattere, d'essere punto d'intersezione tra diverse facoltà umane: tra conoscenza e amore; tra le virtù intellettuale e morale; tra la ragione e la sensorialità; tra la ragione speculativa (la sapienza) e la pratica; nell'ambito della seconda unisce il deliberare e l'agire, nonché i tempi del passato presente e futuro, così come il ritmo lento e quello veloce. Coniuga, poi, entità opposte: i particolari e gli universali; il bene del singolo e quello comune della moltitudine, mutandosi in politica. Infine si presta tanto alla virtù quanto al vizio, sia pure come falsa prudenza; ma resta certo che, anche per la *Nicomachea*, essa condivida con l'astuzia la dote dell'accortezza.

È ragionevole pensare che proprio per queste regali ambiguità intrinseche la prudenza assuma una posizione centrale nello spazio etico dell'uomo: «omne peccatum opponitur prudentiae, sicut et prudentia participatur in omni virtute.» "ogni peccato si oppone alla prudenza, così come la prudenza è resa partecipe in ogni virtù" (II-IIae, Q. 55, art. 2, ad 3; Leonina p. 400).

Ma è certo che in base dell'opposizione alla "prudenza della carne", Tommaso eleva l'una a prima delle virtù cardinali, e l'altra a primo dei peccati: «Sed prudentia carnis opponitur prudentiae quae est praecipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est praecipuum inter peccata moralia.» "Ma la prudenza della carne si contrappone alla prudenza, che è la prima tra

le virtù morali. Quindi la prudenza della carne è il primo tra i peccati morali." (II-IIae, Q. 55, art. 2, arg. 3; Leonina p. 399; ESD p. 433).

E poiché il peccato, secondo l'espressione dello stesso Tommaso, è sovvertimento dell'ordine morale, la prudenza della carne è il più importante dei disordini morali;[132] sorte inevitabile dato che il suo opposto, la vera prudenza, è virtù ordinante per eccellenza, capace di scoprire l'ordine giusto di azioni volte a modificare una porzione del mondo empirico, se particolare, oppure il fine ultimo della vita umana, se universale.

5.2. L'incoerenza virtuosa delle virtù. Il volto falso e peccaminoso della prudenza

Con questo sotto capitolo entriamo nella parte più ardua e complessa, la questione della prudenza della carne. Essa è trattata specificamente in tre articoli di due diverse *quaestiones*: la *quaestio* 47 con l'articolo 13 ("Se la prudenza possa trovarsi nei peccatori"); la 55 con gli articoli 1 ("Se la prudenza della carne sia un peccato") e 2 ("Se la prudenza della carne sia un peccato mortale"). In questi tre articoli le tensioni concettuali tra la *Nicomachea* e le Scritture, o per meglio dire tra la tradizione antica e quella cristiana, si fanno particolarmente acute.

In via compendiaria, possiamo significare il motivo di quelle tensioni nei termini seguenti. Nel sesto libro della *Nicomachea*, differenze e reciproci ruoli tra le varie funzioni etiche sono, come abbiamo visto, delineati con grande coerenza ed espressi con nitidezza; caratteri e compiti della prudenza, infatti, si stagliano vieppiù proprio a causa del confronto prima con la sapienza e la virtù etica, grazie alla relazione logica complementare; poi con l'astuzia e l'accortezza, grazie alla simmetrica analogia antitetica. Nella trattazione tommasiana, invece, le relazioni concettuali sono meno chiare, anche per quell'ossimoro concettuale che è la "prudenza della carne", mentre in filigrana c'è l'altro, della "sapienza di questo mondo" di 1Corinzi 1,20 o della trimorfa "sapienza terrena, carnale e demoniaca" di Giacomo 3,15.

Presupposto del nostro esame, quindi, sono i due passi neotestamentari, che abbiamo già letto e studiato, e che, secondo la nostra ragionevole ipotesi, sono il motivo profondo delle ardue difficoltà di Tommaso a conciliare la parola sacra con l'etica del Filosofo, in questo specifico settore dell'etica.

Prima di esaminare la posizione tomistica sulla prudenza, dunque, è giocoforza vedere la

---

[132] Si veda questa citazione che proponiamo più in basso: «un uomo ritiene e tratta i beni carnali come fine ultimo della sua vita. È manifesto che ciò è peccato, in questo modo, infatti, egli si disordina riguardo il fine ultimo, che non consiste affatto nei beni della carne (Q. 55, art. 1, co; Leonina p. 398).

sua soluzione dei dissonanti giudizi sulla sapienza. Le Scritture, in particolare la *Vulgata* latina, infatti, sospingono il Teologo a contrapporre tra loro tanto la "prudenza della carne" e la "prudenza dello Spirito", quanto le due sapienze antitetiche negli obiettivi, nei valori e nel destino ultimo.

Da un lato, quindi, è la sapienza come teoresi assoluta, nella tradizione classica, ovvero come conoscenza di Dio, nella tradizione cristiana: «Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter, inquantum per regulas divinas omnia potest iudicare et ordinare.» "Chi invece conosce la causa più alta in senso assoluto, cioè Dio, è sapiente in senso assoluto, avendo la capacità di giudicare e di ordinare tutte le cose mediante le leggi divine." (*Summa Th.* II-IIae, Q. 45, art. 1, co.; Leonina tom. 8, p. 339; ESD tom. 3, p. 363).

Dall'altro lato, invece, sta la triplice sapienza del peccato, di cui Tommaso chiarisce i sensi impliciti nei due versetti di Giacomo:

> Unde si [quicumque] praestituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur sapientia terrena; si autem in bonis corporalibus, vocatur sapientia animalis; si autem in aliqua excellentia, vocatur sapientia diabolica, propter imitationem superbiae Diaboli (*Ibidem* ad 1; Leonina *ibidem*).
>
> Se quindi uno si prefigge come fine i beni terreni si ha una "sapienza terrena"", se si prefigge i beni del corpo si ha una "sapienza carnale", se si prefigge la vanagloria si ha "una sapienza diabolica" poiché egli imita la superbia del diavolo. (ESD *ibidem*)

Nell'*articulus* 13 della *quaestio* 47, cui abbiamo già accennato, risponde alla domanda «Utrum prudentia posset esse in peccatoribus», ossia se la prudenza sia compatibile col vizio. Ci si rammenti che, seguendo la traccia di Aristotele, la risposta sarebbe negativa per due motivi: da un canto, è la virtù etica che sceglie lo scopo, mentre la virtù dianoetica, o intellettuale, della prudenza serve solo a stabilire i mezzi opportuni a conseguirlo; dall'altro canto, il Filosofo individua nell'accortezza, la *deinòtes*, quella terza e intermedia capacità intellettuale che al servizio del giusto è appunto prudenza, *frònesis*; al servizio del maligno è astuzia, *panourgìa*. (*Nic.* VI, xii, 8-9, 1144a; v. *supra*).

Ma Tommaso era impedito a questa semplice soluzione da due passi scritturali, che ovviamente cita nello stesso articolo 13. Il primo è quel versetto di Paolo/Girolamo sulla cosiddetta "prudenza della carne"; in qualche modo riecheggiato anche dai versetti di Paolo e Giacomo sulla "sapienza di questo mondo" e la "sapienza della carne".

L'altro passo, linguisticamente più limpido ma non per questo meno inquietante, è la pa-

rabola di Luca 16 sul fattore disonesto che inganna il suo padrone.

Come riesce a risolvere la questione Tommaso, forse costernato per il contrasto tra la chiarezza del Filosofo e le apparenti aporie lessicali delle Scritture? Direi in sostanziale accordo col primo, tentando di risolvere le contraddizioni scritturali in modo brillante, nonostante certi imbarazzati silenzi.

E dunque, inizia con Luca, di cui, però, cita astutamente soltanto la seconda metà del versetto 16,8. E risponde, perciò, alla questione affermando che la prudenza è anche nei peccatori:

> Dicit enim dominus, Luc. XVI, *filii huius saeculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt*. Sed filii huius saeculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia. (*Summa Th.* II-IIae, Q. 47, art. 13, arg. 1; Leonina tom. 8, p. 361).
>
> Il Signore ha infatti detto: «I figli di questo modo, verso i loro pari, sono più prudenti dei figli della luce». Ma i figli di questo modo sono peccatori. Quindi nei peccatori ci può essere la prudenza. (ESD tom. 3, p. 386).

Ma la frase del sesto della *Nicomachea*, citata sopra, dà risposta contraria: «Impossibile prudentem esse non entem bonum» "è impossibile che sia prudente chi non è buono" (*Sententia in libri ethicorum*; Leonina tom. 47,2, p. 370).[133] Tommaso chiosa la frase con un sillogismo alquanto tautologico: «Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens» "Ora, nessun peccatore è buono. Quindi nessun peccatore è prudente". (*Summa Th.* II-IIae, s. c.; Leonina tom. 8, p. 361; ESD tom. 3, p. 387).

Si noti che sul passo lucano Tommaso, il *doctor angelicus*, agisce con una sorta di doppia astuzia ermeneutica, a cui abbiamo accennato: da un lato, ignora semplicemente il primo periodo dell'ottavo versetto, il più inspiegabile, nel quale l'atto fraudolento dell'astuto fattore è lodato come prudente dallo stesso padrone truffato. Dall'altro lato, risolve il secondo periodo, sostenendo che "i figli di questo mondo", ossia i peccatori, sono "prudenti" coi loro pari: il che, a ben vedere, non risolve affatto lo scandalo lessicale di una virtù attribuita a disonesti ingannatori.

Per risolvere il contrasto tra la parola del Filosofo e quella del Salvatore, egli elabora ge-

---

[133] ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. (*Nicom.* VI, xii, 10; 1144 a, 36; Rackham p. 368). Grosseteste traduce nello stesso modo (Gauthier tom. 4, p. 491).

L'abbiamo letta due volte: in latino nel paragrafo "I poliedrici e antinomici caratteri della prudenza", e in "Vestigia dell'etica antica nele opere filosofiche di Dante", dove Dante traduce: «E, sì come dice lo Filosofo nel sesto de l'Etica, "impossibile è essere savio chi non è buono"» (*Convivio* IV, xxvii, 5; Brambilla Ageno tom. 2, p. 435).

nialmente il concetto di *falsa prudentia*, ossia di una sorta di astuzia mascherata da prudenza che persegue i falsi beni carnali, identificandola con la *prudentia carnis* della cattiva traduzione geronimiana di Romani 8,6:

> prudentia dicitur tripliciter. Est enim quaedam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quae sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini habet falsam prudentiam, inquantum illud quod accipit pro fine non est vere bonum, sed secundum similitudinem, sicut dicitur aliquis bonus latro. Hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et huiusmodi est prudentia de qua apostolus dicit, ad Rom. VIII, prudentia carnis mors est, quae scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis. (*Summa Th.* II-IIae, Q. 47, art. 13, co.; Leonina tom. 8, p. 361).
>
> Ci sono tre tipi di prudenza. C'è infatti una prudenza falsa, così chiamata per analogia. Essendo infatti prudente chi dispone bene le cose da compiere per un fine buono, colui che dispone con abilità quanto occorre per un fine cattivo ha una falsa prudenza, poiché ciò che prende per fine non è un bene vero, ma presunto: come quando si parla di un buon ladro. Per una certa analogia infatti si può dire che è prudente quel ladro che ha indovinato la via adatta per rubare. E questa è la prudenza di cui parla l'Apostolo [Rm 8, 6] quando dice: «La prudenza della carne è la morte»; e parla di quella prudenza che mette il fine ultimo nei piaceri della carne. (ESD tom. 3, p. 387).[134]

Questo passo offre in realtà due diverse definizioni della *prudentia carnis*. Prima, e in modo coerente sia con la tradizione filosofica antica sia con i suoi stessi enunciati, essa è niente altro che l'astuzia, ossia quell'abilità la quale «dispone quanto occorre per un fine cattivo», come il «ladro che scopre le vie adatte al suo furto»: la sua attività resta nel considerare, scegliere, forse eseguire, le vie ovvero i mezzi per raggiungere un fine che essa non ha scelto, sebbene ne resti eticamente contaminata: vera e perfetta se il fine è buono e universale, vera e imperfetta se il fine è buono ma particolare, falsa se il fine è apparentemente buono ma realmente cattivo. In questo caso, ripeto, essa ha carattere e funzione identici all'astuzia, come Tommaso ammette alla fine di questo stesso articolo.[135]

Ma nell'ultimo periodo di questo *corpus* Tommaso dà un'altra definizione, difforme anzi

---

[134] L'ultimo tipo di prudenza è quella che "scopre le vie adatte" a uno scopo sì buono ma solo relativamente, come la navigazione. Abbiamo già visto sopra che questa prudenza è non assoluta perché il suo fine non è il fine universale dell'intera vita umana. Questa prudenza vera ma imperfetta è comune ai buoni e ai cattivi (*Ibidem*).

[135] « astutia, quae se habet solum ad malum, quam supra diximus falsam prudentiam vel prudentiam carnis.» "l'astuzia, che sopra [nel corpo] abbiamo chiamato falsa prudenza, o prudenza della carne, e che è volta unicamente al male". (*Ibidem* ad 3; Leonina p. 361; ESD p. 387).

incompatibile sia con la tradizione sia con quanto lui stesso ha appena scritto della prudenza falsa e sta per scrivere delle due prudenze vere. Come abbiamo letto nella citazione, dunque, cita il versetto di Paolo e così lo parafrasa: «*prudentia carnis mors est*, quae scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis» "*è morte la prudenza della carne*, la quale, cioè, stabilisce il fine ultimo nel piacere della carne". L'atto della prudenza, dunque, è non più deliberare razionalmente sui mezzi adatti per il fine, bensì scegliere il fine stesso, secondo un'etica sconvolta.

Pur senza spiegare questa mutazione di giudizio, vi resta fedele e ripete identiche o simili definizioni anche nel corso dei primi due articoli della *quaestio* 55, che tornano sullo stesso oggetto della prudenza della carne.[136] Ne esaminiamo uno.

Dunque, nell'articolo 2 si risponde alla domanda «Utrum prudentia carnis sit peccatum mortale» "Se la prudenza della carne sia un peccato mortale". Ebbene, nel *corpus* dell'articolo lo stesso sintagma, per così dire, pseudo paolino viene giudicato in sé e non in confronto con la vera prudenza. Egli torna ancora a dividere due altri tipi di uomo e atto prudenti, individuati secondo il metodo aristotelico del fine, se assoluto o relativo: «uno modo, simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitae; alio modo, secundum quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem» "primo in senso assoluto, cioè rispetto al fine di tutta la vita; secondo, in senso relativo, cioè in rapporto a un fine particolare". Qui, dunque, ripete la seconda definizione di Q. 47, art. 13, spiegandola teologicamente: il peccato mortale consiste nel coniugare la dignità assoluta del fine ultimo, dedicato a Dio e quindi alla salvezza, con i beni della carne o terreni, che, pur legittimi, dovrebbero esser confinati nei fini relativi:

> Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiae rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitae, sic est peccatum mortale, quia per hoc homo avertitur a Deo
>
> Se quindi parliamo della prudenza della carne intendendo il termine prudenza in senso assoluto, cioè nel senso che uno mette il fine ultimo di tutta la vita nella cura della propria carne, allora questa prudenza è un peccato mortale: poiché ciò allontana l'uomo da Dio (Q. 55, art. 2, corpus; Leonina p. 399; ESD p. 434).[137]

È formulazione molto logica, pur basata sul presupposto del fraintendimento semantico

[136] Che ciò sia contradditorio con definizione e ruolo della prudenza è detto autorevolmente anche da Deman: essa è non riguardo un fine, come la vuole qui Tommaso, ma riguardo ciò che è per un fine (p. 363), ossia, come abbiamo detto, riguardo i mezzi per raggiungere un fine.

[137] Nella *quaestio* 55 si leggono definizioni simili nell'art.1, corpus e ad 2; art. 2, ad 1.

di Girolamo. Si noti che anche qui, nella *quaestio* 55 come nella 47, l'acume logico di Tommaso, nell'accostare la prudenza alla costituzione dello scopo non al suo perseguimento pragmatico, finisce per tornare al vero significato di "desiderio", proprio del *frònema* di Romani 8,16, dato che lo scopo di conseguire un bene carnale o terreno è evidentemente mirato proprio dal desiderio.

Ora, giudicando nel suo insieme la soluzione tomistica della "falsa prudenza", possiamo dire che essa gode di una duplice finezza: da una parte, vi riconosciamo l'abilità di aver tacitamente trasformato l'equivoco del Paolo geronimiano, *prudentia carnis*, da ostacolo a sostegno della sua tesi; dall'altra apprezziamo l'idea di collegare le due parti qualificative "falsa" e "della carne", spiegando l'una con l'altra: «una falsa prudenza, poiché ciò che prende per fine non è un bene vero, ma presunto»: la prudenza è falsa perché anela ai falsi piaceri carnali, o meglio perché li fraintende come fine ultimo della vita. La mossa geniale è in questo: spiegare il sintagma antiaristotelico di Paolo-Girolamo (*prudentia carnis*) proprio col concetto di cattivo scopo di Aristotele.

In tale modo, la potenza logica dell'Aquinate compensa e corregge, senza darne segno esplicito, l'errata traduzione di Girolamo: infatti, riprendendo il concetto del fine cattivo, recupera il concetto correlato dell' "intenzione", o del "desiderio", che è all'origine del fine, e che era presente nel vero significato del *frònema* di Paolo ("desiderio della carne"), ma assente, lo ripetiamo con noiosa chiarezza, nell'equivoco di Girolamo, condiviso dalla patristica.

Osserviamo più a fondo. La seconda e vincente definizione della *prudentia carnis*, come facoltà che si prefigge i beni terreni, fa smarrire la chiara distinzione di due ruoli cruciali nella *Nicomachea*: l'uno, proprio della virtù etica, di definire i fini giusti; l'altro, proprio della prudenza, di scegliere i mezzi opportuni a quei fini. Ora, come abbiamo appena detto, Tommaso dà alla "prudenza della carne" il ruolo logico di "desiderio concupiscente", che è l'opposto etico non della prudenza ma della virtù etica: come questa sceglie il fine buono, così quella detta il fine cattivo definendo gli oggetti terreni desiderati ed elevandoli a fine ultimo. La funzione, invece, di scoprire e scegliere i mezzi o le vie per raggiungere il fine cattivo resterà sempre compito dell'astuzia, ma su questo vedremo meglio nel prossimo paragrafo.

Sicché l'Aquinate tradisce bensì la terminologia di Aristotele, ma ne salva la coerenza dei sensi. D'altronde, e in modo complementare, è fedele alla terminologia di Girolamo, ma in realtà, col senso della funzione reale del desiderio, è fedele alla logica e alla lingua di Paolo.

Di più. Tommaso deviando il significato di quella falsa prudenza verso la scelta del falso

fine ultimo riesce a dare un'assai coerente spiegazione del peccato come sconvolgimento dell'ordine morale. Infatti, mentre la prudenza vera «importat ordinem ad spiritum rectum» "implica un ordine verso il desiderio retto" (Q. 47, art. 13, ad 2; Leonina p. 361), quella falsa consiste nel mirare ai piaceri carnali, causando il disordine dei fini, trattando cioè beni falsi ed effimeri come fine ultimo:

> aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suae vitae. Manifestum est autem quod hoc est peccatum, per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis
>
> un uomo ritiene e tratta i beni carnali come fine ultimo della sua vita. È manifesto che ciò è peccato, in questo modo, infatti, egli si disordina riguardo il fine ultimo, che non consiste affatto nei beni della carne (Q. 55, art. 1, co; Leonina p. 398. Traduzione mia).

Subito dopo ritorna su questa cruciale teoria:

> Et ideo sic licite diligitur caro ut ordinetur ad bonum animae sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio. Et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis. (Q. 55, art. 1, ad 2).
>
> Quindi la carne è amata lecitamente quando è ordinata come al suo fine al bene dell'anima. Se invece si costituisce l'ultimo fine nel bene stesso della carne, allora l'amore è illecito e disordinato. E in questo modo è ordinata all'amore della carne la prudenza della carne. (ESD p. 433). [138]

Desidero porre in rilievo che l'ultima frase, poiché è in rapporto con "l'amore della carne", sospinge vieppiù il senso della *prudentia carnis* verso l'originario senso greco di desiderio che Paolo volle dare alla sua espressione. Dobbiamo, peraltro, cogliere che questa falsa prudenza porta la sregolatezza dei piaceri carnali dal piano limitato delle sensazioni e del gesto incontinente a quello ampio del disordine della ragione e della visione stessa della vita. Si comprende meglio, allora, quel suo ruolo centrale nei peccati che abbiamo visto alla fine del paragrafo introduttivo: «Ergo prudentia carnis est praecipuum inter peccata moralia» (Q. 55, art. 1, arg. 3).

C'è un'ultima sintesi sistematica che Tommaso tenta per mettere ordine alla sua complessa materia: le Scritture in latino gli suggerivano due denominazioni della prudenza perversa: "della carne", nel famoso versetto di Paolo, e "del mondo", che egli evince dalla seconda me-

[138] Riprendiamo queste chiare e cruciali deduzioni sulla prudenza della carne come disordine rispetto al fine ultimo in Parte III, "*Paradiso* V, 7-12".

tà di Luca 16,8 («I figli di questo mondo sono più prudenti dei figli della luce»). La seconda denominazione è tanto forzata quanto in evidente simmetria con le tre specie di sapienza perversa di Giacomo 3,15 ("della carne, del mondo del diavolo"). Ancora, nella terza *Summa theologiae* saranno così definite le forme della tentazione: appunto della carne, del mondo e del diavolo (*Summa theologiae tertia*, Q. 41, art. 1, arg. 3; Leonina tom. 11, p. 403).[139] Per analogia, quindi, Tommaso è stato indotto a indagare l'ipotesi di tre diverse prudenze del peccatore.

Qui, tuttavia, egli esclude che si possa parlare di una "prudenza del diavolo", dal momento che «Diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis» (Q. 55, art. 1, ad 3; Leonina p. 399), che possiamo tradurre così sulla traccia di Deman: "Il diavolo ci tenta non in quanto divenga per noi un oggetto desiderabile, ma perché ci suggerisce il male".[140] Riunisce quindi le altre due (del mondo e della carne) argomentando, prima, che ai nostri appetiti vengono presentati i beni del mondo e della carne, e poi, che l'Apostolo "abbraccia ogni cosa sotto il nome di prudenza della carne", «quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem» "perché anche le realtà esterne del mondo sono da noi desiderate per la carne" (*Ibidem*; ESD p. 433).

Ma, alla fine, corregge l'esclusione della fattispecie demoniaca della prudenza, perché, come abbiamo visto all'inizio del capitolo, la prudenza è in certo qual modo una forma di sapienza: «manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter» (Q. 47, art. 2, ad 1; Leonina p. 349), e quindi deve sottostare alla stessa triplice specificazione di Giacomo 3,15.

Come si vede, Tommaso è, nel trattare questi concetti, alquanto oscillante e contraddittorio: in alcune frasi prevale il desiderio di ridurre e semplificare i concetti di una materia complessa e stratificata; in altre, invece, s'impone l'intenzione di analizzare e dividere.

Sia qui sia lì è sempre presente lo scopo fondamentale della *Summa*, che è di comporre la compatta filosofia morale degli Antichi, massime di Aristotele e Cicerone, con il variegato e contraddittorio flusso di concetti etici che leggiamo nei numerosi libri sacri. Questi, sebbene siano discrepanti a causa della diversità così di autori come di epoche, tuttavia, per la loro natura di libri rivelati, dovevano essere considerati da Tommaso come se fossero unitari e coerenti.

---

[139] Abbozzeremo un'analisi del passo in Parte terza, "Le autoseduzioni di Agostino e di Dante".

[140] Da questa conclusione appare evidente che la metamorfosi del tentatore di sant'Antonio in donna avvenente e aggraziata sia da escludere o addirittura da ritenere superstiziosa e allucinatoria.

Vi si aggiunga la messe di esegesi e commenti patristici.

Nonostante queste sistemazioni, ma a causa dell'irresolubile divergenza delle fonti su cui lavorava — gli Antichi, la Bibbia, i Padri latini —, è pur vero che alla fine resta l'impressione che l'intelligenza dell'Aquinate non sia riuscita affatto a risolvere le aporie che affrontava; e anzi vi abbia aggiunto di proprie, come la duplice e contraddittoria definizione della falsa prudenza. Al suo riguardo dobbiamo pur dire che la prudenza falsa, ossia "della carne", o scopre i mezzi adatti, in sinonimia coll'astuzia, oppure pone i fini peccaminosi, in sinonimia col desiderio carnale. In altre parole, lo stesso tentativo di risolvere questa variante concettuale della tradizione latina ha messo in disordine più concetti di quanti ne abbia ordinati.

Possiamo esprimere così l'esito della questione 47 e dei primi due articoli della 55. La rappresentazione drammatica del contrasto tra astuzia e prudenza si è improvvisamente affollata, rispetto al copione aristotelico, a causa dei due falsi personaggi che usurpando il nome di prudenza e sapienza, dissimulano sotto queste oneste apparenze, azioni e scopi pertinenti non alla virtù ma al vizio.

Vediamo meglio. Intanto "prudenza della carne" e "sapienza della carne", o "animale" come la chiama Tommaso, hanno identica funzione, in quanto determinano i fini nel segno non del bene bensì del male: «sapiens ad male agendum; secundum illud *Ierem*. IV: "sapientes sunt ut faciant mala: bene autem facere nescierunt" [Ger 4,22; Fillion p. 852]» "sapiente nell'agire il male; secondo quel versetto di Geremia: "sono sapienti per fare il male: ma seppero mai fare il bene"» (Q. 45, art. 1, ad 1).

D'altronde, ci si chiede che bisogno ci fosse di creare questi due attori etici, dal momento che il loro ruolo era già svolto dalle concupiscenze carnali o dalla brama di beni mondani, eventualmente suggerite dal diavolo stesso.

Guardando la cosa da un terzo punto di vista, la *prudentia carnis* e la *sapientia carnis* non hanno più nulla in comune coi loro omonimi virtuosi. Non con la prudenza, di cui Tommaso ripete almeno sette volte, nelle *quaestiones* a essa dedicate, la propria definizione compendiaria di «recta ratio agibilium»,[141] ossia quella virtù pratica che discerne i giusti mezzi degli agibili,

[141] Sulla natura sommaria del sintagma vedi Deman p. 253-4. Può essere ricondotta a questa frase dell'Aristotele latino: «necesse prudentiam habitum esse cum ratione vera circa humana bona operativum» "è necessario che la prudenza sia un abito operativo che, unito a una ragione autentica, ha per oggetto le azioni che tornano a beneficio dell'uomo" (1140 b, 20-1; *Sententia,* Leonina tom. 2, p. 344; Perotto tom. 2, p. 41).

Anche nel suo commento alla *Sentenze* di Pietro Lombardo: «prudentia, quae in eis dirigit, dicitur in VI *Ethic*.

ossia delle azioni da fare per raggiungere lo scopo, non per sceglierlo.

A maggior ragione risulta estranea la *sapientia carnis*, poiché quella aristotelica è solo teoretica: «recta ratio scibilium», come dice lo stesso Tommaso contrapponendola alla prudenza, «recta ratio agibilium» (II-IIae, Q. 55, art. 3, co.; Leonina p. 400). E quindi non le si addice neanche logicamente il deliberare i fini.

Le due virtù, dunque, non solo sono pervertite, perché asservite al male, ma anche svolgono un tipo di funzione che non appare affatto intellettualmente simile, sia pure con valore morale rovesciato, a quelle svolte dalle loro omonime virtuose. Ma Tommaso era costretto a questa confusione per il semplice motivo che la funzione opposta a quella della vera prudenza era già svolta dall'astuzia, la quale, in quanto tale sceglie i mezzi malvagi dell'azione, è una sorta, sia lecita la definizione, di "mala ratio agibilium", oppure di "recta ratio ad mala agenda".

Da quanto detto sembra conseguire che il tentativo di conciliare la *Nicomachea* con le Scritture, dove più si distacchi da Aristotele, più generi incongruenze logiche. Nonostante tutto quello che abbiamo ora detto per sostenere della poliedricità straordinaria della prudenza, la sua ambivalente contaminazione con la pratica del vizio tradita dalla "prudenza della carne" è tale da compromettere tutte quelle numerose qualità poliedriche. Come si vede poi dai titoli di questo sotto capitolo e del prossimo, l'astuzia ha una sua coerenza etica, che manca al suo opposto virtuoso. Dobbiamo tuttavia ricordare che anche nel *De officiis* avevamo notato il comparire di una prudenza e di una sapienza contraffatte, dove le due facoltà intellettuali non siano guidate dalla giustizia (III, xxxii, 113; I, xix, 63). Anzi, alla fine del nostro breve studio di quel grande capolavoro, abbiamo detto che l'astuto riesce persino a camuffarsi da uomo giusto, sicché nessuna delle virtù, neanche quella giudicata eccelsa della giustizia, ha il potere di restare pura e incontaminata dall'inganno.[142]

A correggere questa correzione, dobbiamo tuttavia aggiungere che la falsa prudenza di Cicerone è una simulazione, una forma estrema del dolo, messa in mostra da un soggetto a danno d'altri. La falsa prudenza di Tommaso, invece, inganna, per così dire, il soggetto stesso che si propone dei beni terreni e carnali, ossia caduchi e perciò fallaci.

---

recta ratio agibilium» "la prudenza, che ha in esse [le virtù morali] una funzione direttiva, è denominata da Aristotele la retta ragione delle cose agibili" (*Scriptum super Sententiiis* III, d. 23, q. 1, art. 4, qc. 1, sol. 1, ad 4; Perotto tom. 6, p. 50-1).

[142] In Cicerone al contario di Tommaso, le loro funzioni restano quanto meno coerenti, sia pure con certe differenze con la *Nicomachea.*

5.3. La coerenza viziosa dell'astuzia. Quaestio *55*

La *quaestio* 55 è complementare alla 47, che abbiamo appena esaminato. Come la 47, infatti, esanima l'incompatibilità del vizio con la prudenza, almeno con quella "vera", così la 55 intende dimostrare l'incompatibilità della virtù col vizio dell'astuzia: si vorrebbe che negli opposti campi ambedue fossero incontaminabili. Il titolo della questione è «De vitiis oppositis prudentiae quae habent similitudinem cum ipsa» "I vizi opposti alla prudenza che hanno una somiglianza con essa".

Nel concetto della somiglianza del vizio con la virtù s'intravvede un riflesso della lettera 167 con cui Agostino definiva l'astuzia come vero opposto della prudenza: «vitia sunt, ideo contraria, quadam tamen specie fallaci similia, ut eidem prudentiae, non imprudentia, sed astutia» (vedi *supra* all'inizio di questa parte seconda). Ma c'è dell'altro in questa somiglianza: essa è in qualche modo il presupposto oggettivo che facilita l'atto truffaldino con cui l'astuto mendace e malizioso, mentre occulta la sua natura, simula l'opposta del saggio sincero e onesto. Atto nel quale Cicerone vedeva il pericolo esiziale per la vita civile.

Dopo aver risolto, nel modo che abbiamo visto, la questione del peccato della "prudenza della carne", egli affronta nell'articolo 3 la questione che più da vicino ci riguarda: «Utrum astutia sit peccatum speciale» "Se l'astuzia sia un peccato speciale"; in altri termini, si deve decidere se sia distinta dal peccato di "prudenza della carne e del mondo".

Nel terzo degli argomenti che preparano la risposta del *corpus*, Tommaso segue la dinamica ermeneutica di Gregorio Magno, e li commenta in modo tale da identificare la sapienza del mondo e la simile prudenza all'astuzia:

> Gregorius, *X Moral.*, exponens illud Iob XII, «deridetur iusti simplicitas» [Giobbe 12,4], dicit, «sapientia huius mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quae falsa sunt vera ostendere, quae vera sunt falsa demonstrare.» [*Moralia* X, xxix, 48; Adriaen p. 570, dove si legge con alcune varianti: «Huius mundi sapientia est, cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quae vera sunt fallacia demonstrare»]
>
> Nel commentare quuelle parole di Giobbe [12,4]: «La semplicità del giusto sarà derisa», S. Gregorio afferma: «È sapienza di questo mondo nascondere il proprio pensiero col raggiro, velare il senso con le parole, mostrare per vere le cose false e quelle false per vere». (ESD p. 435).

Oltre le implicazioni teologiche, questo pezzo gregoriano ha una formidabile capacità di rendere l'evidenza della quadruplice contraffazione della verità da parte della "sapienza del mondo", che è qui evidente sinonimo di astuzia. Le prime due sono simmetriche e consistono

in una duplice dissimulazione: nascondere le intenzioni dell'astuto, il *cor*, e il vero significato del discorso. Una chiosa qui: le parole, che coniugate hanno la funzione di "esprimere" i significati, di far uscire, insomma, i sensi dalla mente del parlante attraverso la logica della sintassi e la materia dei suoni o dei segni grafici, proprio le parole, dico, qui rovesciano il proprio statuto e, invece di renderlo parvente, nascondono il senso. Un'altra tessera si aggiunge al nostro mosaico sul ruolo centrale della parola nell'inganno e perciò nella seduzione.

Le altre due azioni manipolatorie sono invece quelle della simulazione, ossia della creazione di una verità artificiale e illusoria. Un'altra differenza con la prima coppia: esse sono complementari ed inverse, riuscendo nel doppio artificio; trasformare in vero il falso e in falso il vero, che sembra propriamente la funzione degli ipocriti danteschi. In questa catastrofe non solo della verità, ma persino del significato, si sente l'eco di alcune proposizioni del *De officiis*. Davvero qui l'astuzia è «corruzione dei mezzi» (Deman p. 365).

Prosegue san Tommaso nel commentare Gregorio che commenta Giobbe:

> Et postea subdit, haec prudentia usu a iuvenibus scitur, a pueris pretio discitur. [*Moralia in Iob*, X. xxix, 48; Adriaen tom.1, p. 570: «Haec nimirum prudentia usu a iuvenibus scitur; haec pretio discitur»[143]]. Sed ea quae praedicta sunt videntur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur a prudentia carnis vel mundi; et ita non videtur esse speciale peccatum. (Ibidem art. 3, arg. 3; Leonina tom. 3, p. 400).
>
> E conclude: «Questa prudenza i giovani la imparano con l'uso, ai fanciulli viene insegnata a pagamento». Ora, tutte queste cose si riducono evidentemente all'astuzia. Quindi l'astuzia non è distinta dalla prudenza della carne e del mondo, e così non è un peccato speciale. (ESD tom. 3, p. 435).

Spinto dall'*auctoritas* di Gregorio, Tommaso sembra qui voler semplificare e ridurre i termini della geografia del vizio, talché unisce al concetto antico di astuzia quelli cristiani di prudenza della carne e di sapienza del mondo, che qui non hanno affatto, come invece nell'articolo e nell'argomento precedenti o nella *quaestio* 47, la funzione di scelta del desiderio, bensì quella pratica di scelta dei mezzi in modo analogo alla vera prudenza.

Ma arrivato al cuore dell'articolo, ossia al *corpus* che ha il compito usuale di sistemare gli

---

[143] Sembra di scorgere qui il riflesso di due versetti di Proverbi: «ut detur parvulis astutia» (1,4; Fillion p. 661); «Intelligite, parvuli, astutiam» (8,5; Fillion p. 669). *Septuaginta* e *Vulgata* traducono in modo coerente. La CEI, come in casi analoghi, edulcora il senso traducendo con "accortezza" e "prudenza". Potremmo scorgere qui un'astuzia, o una prudenza, di colui che capisce ed evita le macchinazioni con cui gli astuti maliziosi cercano di circuirlo: c'è dunque un'astuzia ad altrui danno, che è il senso prevalente. Ma c'è anche un'astuzia a propria difesa, in certo modo assimilabile a quella che Sallustio attribuiva a Cicerone (*Catilinaria* XXVI, 2) e ricordata da Agostino nella lettera 167, citata sopra e in basso. Nella stessa lettera c'è anche il versetto Proverbi 1,4.

argomenti contrari esposti precedentemente, ecco che l'Aquinate dapprima torna al lessico e alle chiare distinzioni concettuali dello Stagirita, distinguendo così la scienza, e con essa la sapienza, del campo speculativo dalla prudenza del campo attivo; in seguito, riprende la terminologia cristiana, senza mantenere, però, la forte unità di Gregorio. Per così dire guasta sia la sintesi gregoriana con l'analisi aristotelica sia i concetti del Greco con il lessico del Cristiano:

> prudentia est recta ratio agibilium, sicut scientia est recta ratio scibilium. [...] Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam habens aliquam similitudinem eius dupliciter. Uno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est vere bonus sed apparens, et hoc pertinet ad prudentiam carnis. Alio modo, inquantum aliquis ad finem aliquem consequendum, vel bonum vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus, et hoc pertinet ad peccatum astutiae. Unde est quoddam peccatum prudentiae oppositum a prudentia carnis distinctum. (*Ibidem*, co.).
>
> La prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere, come la scienza è la retta ragione delle cose da conoscere. [...] Quindi ci può essere un doppio peccato contro la prudenza che ne riveste le apparenze. Il primo dipende dal fatto che la ragione indirizza la sua attività a un fine che è buono non in realtà, ma solo all'apparenza: e ciò costituisce la prudenza della carne. Il secondo dipende dal fatto che uno, per conseguire il proprio fine buono o cattivo, si serve non delle vie sincere, ma di quelle simulate e finte: e ciò costituisce il peccato di astuzia. Per cui si tratta di un peccato opposto alla prudenza, distinto dalla prudenza della carne. (*Ibidem*).

Insomma, pur di mantenere l'equivoco cristiano-latino della "prudenza della carne", contamina l'ordine aristotelico, il quale, d'altronde, era bensì perfetto ma solo nel tratteggiare la dinamica della virtù, non quella del vizio, di cui, invece, il Domenicano doveva pure occuparsi. Nella lezione dell' *Etica a Nicomaco*, infatti, mentre si accennava appena all'astuzia, come vizio intellettualmente simile e moralmente contrario alla prudenza, solo il sistema dell' *ethos* virtuoso era definito coi due ruoli complementari della virtù, che definisce gli scopi, e del suo strumento: quella prudenza che delibera ed esegue le azioni necessarie a raggiungerli. Per colmare questa lacuna, o meglio per sopperire alla reticenza degli antichi a studiare le dinamiche del vizio, Tommaso si servì dell'ambiguo sintagma pseudo paolino. Questa falsa prudenza, perciò, invece di trovare ed eseguire le azioni strumentali, come sarebbe coerente col proprio sostantivo, torna a dettare gli scopi dell'azione stessa, quasi una virtù pervertita dal desiderio, in modo coerente colla specificazione "della carne".

Per mantenere la coerenza viziosa dell'astuzia, alla fine dell'articolo Tommaso chiarisce che essa, anche se ordinata a un fine buono, poiché persegue comunque «vie false e ingannevoli» è sempre peccato: «astutia potest consiliari et ad finem bonum et ad finem malum, nec

oportet ad finem bonum falsis viis pervenire et simulatis, sed veris. Unde etiam astutia si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.» "L'astuzia può portare a deliberare sia per un f'ine buono, sia per un fine cattivo: però si deve giungere a un fine buono non per vie false e ingannevoli , ma per vie sincere. Perciò l'astuzia è peccato anche se è ordinata a un fine buono." (*Ibidem* ad 2; Leonina p. 400; ESD p. 435). In questo modo è fissata la natura intrinsecamente malevola e peccaminosa dell'astuzia, che perciò non conosce eccezioni, come dirà lo stesso Tommaso nell'articolo seguente, paragonandola al dolo; ma la sua concezione è contraria all'idea giuridica romana del *dolus bonus*, che illustreremo nel capitolo sui *Digesta*.

5.3.1. Dolus *e* fraus

Noi seguiremo prima le deduzioni tomistiche su *dolus* e *fraus*, in rapporto sia con l'astuzia sia reciproco. Quindi, nel seguente paragrafo, vorremmo almeno adombrare il carattere che i due concetti hanno nei *Digesta*.

Nell'articolo 4 Tommaso si chiede se *dolus* "inganno" rientri nell'astuzia; così come nel 5 la stessa domanda riguarderà la frode.

Nel *sed contra*, tipicamente l'argomento contrario ai tre precedenti, seguito dal *corpus*, scrive: «astutia ad circumveniendum ordinatur: secundum illud Apostoli, *ad Ephes*. IV: "In astutia ad circumventionem erroris". Ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.» "L'astuzia è ordinata al raggiro, secondo l'espressione dell'Apostolo [Ef 4,14]: 'con quell'astuzia che tende a trarre nell'errore'. Ma questo è anche lo scopo dell'inganno. Quindi l'inganno rientra nell'astuzia" (*Ibidem* art. 4, s.c.; Leonina p. 400-1; ESD tom. 3, p. 436).

Desidero porre in evidenza che la citazione dalla lettera agli Efesini, sebbene sia scorciata brutalmente, definisce l'essenza del raggiro come presupposto dello sviamento seduttivo, tant'è che in greco ritroviamo *planès*. Per restituire integrità al dettato paolino, perciò, diamo al lettore citazione di tutto il versetto:

> ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης **(N&A p. 509).**
>
> ut iam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinæ in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris. (Fillion p. 1292).
>
> affinché non siamo più come fanciulli sballottati dalle onde e portati qua e là da qualsiasi vento di dottrina, secondo l'inganno degli uomini, con quella loro astuzia che tende a trarre nell'errore (N&A *ib.*).

Da un punto di vista lessicale tre sono le espressioni dell'inganno (*kybèia*, *panourgìa*, *me-*

thodèian) e tre quelle del conseguente sviamento (*klydonizòmenoi*, *periferòmenoi*, *plànes*). Girolamo rispettò il chiasmo di Paolo che pone al centro il mezzo dell'inganno (*kybèia*) e l'agente dell'astuzia (*panourgìa*), e agli estremi gli effetti svianti della loro seduzione, sebbene traduca opinabilmente *kybèia* con *nequitia* "malizia".

L'autorità dell'Apostolo metteva con tale evidenza il legame tra astuzia e inganno, per giunta in accordo con la logica e il buonsenso, che Tommaso non avrebbe, in ogni caso, potuto distaccarsene. E così egli escogita una convincente relazione complementare, separando le due funzioni della prudenza (vedi *supra* il sotto capitolo "I poliedrici e antinomici caratteri della prudenza"): l'una, prevalentemente intellettuale e interiore, di scoprire e deliberare i mezzi necessari per raggiungere lo scopo; l'altra, meramente pratica ed empirica, di eseguirli all'esterno. La prima diviene compito dell'astuzia; la seconda, dell'inganno:

> sicut supra dictum est, ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas et apparentes, ad aliquem finem prosequendum vel bonum vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari. Uno quidem modo, in ipsa excogitatione viarum huiusmodi, et hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis, et secundum hoc pertinet ad dolum. Et ideo dolus importat quandam executionem astutiae. Et secundum hoc ad astutiam pertinet. (*Ibidem* art 4, co; Leonina p. 401).
>
> Come si e già detto, è proprio dell'astuzia prendere vie non sincere, ma finte e simulate, per raggiungere un fine buono o cattivo. La scelta però di queste vie può essere considerata sotto due aspetti. Primo, nell'atto in cui vengono escogitate: e ciò appartiene propriamente all'astuzia, come il reperimento delle vie rette per raggiungere il debito fine appartiene alla prudenza. Secondo, nell'esecuzione esterna dell'opera: e ciò appartiene all'inganno. Perciò l'inganno implica la messa in opera dell'astuzia. Quindi rientra nell'astuzia. (ESD p. 436).

L'articolo seguente indaga per la frode la stessa questione, con la stessa risposta. Anche la frode, infatti, ha il compito della messa in opera o dell'attuazione pratica di quanto scoperto dall'astuzia: «sicut dolus consistit in executione astutiae, ita etiam et fraus» (*Ibidem* art 5, co: Leonina p., 401). La simmetria tra *dolus* e *fraus* non si esaurisce colla funzione nei confronti dell'astuzia, dato che anche il modo di agire della frode è comunque ingannevole. Tuttavia il gusto tommasiano per l'analisi e la distinzione l'induce a trovare una differenza:

> sed in hoc differre videntur quod dolus pertinet universaliter ad executionem astutiae, sive fiat per verba sive per facta; fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiae secundum quod fit per facta. (*Ibidem* art 5, corpus; Leonina tom. 8, p. 401).

> ma c'è questa differenza, che mentre l'inganno vale per qualsiasi attuazione pratica dell'astuzia, sia che si tratti di parole che di fatti, la frode sembra concernere più propriamente l'attuazione pratica dell'astuzia mediante le opere. (ESD p. 437).

L'aspetto verbale del *dolus* era già stato esposto nel precedente articolo grazie ad alcune frasi selezionate dalle Scritture, a cui Tommaso dà il compito di prova: «dolus maxime ad linguam pertinere videtur, secundum illud Psalm., "Linguis suis dolose agebant" [5,11; Fillion p. 549].» "L'inganno sembra che interessi specialmente la lingua, stando alle parole del Salmo: 'Con la loro lingua tramano inganni' " (*Ibidem* art. 4, arg. 2; Leonina p. 400).[144] Come ripete più sotto:

> executio astutiae ad decipiendum primo quidem et principaliter fit per verba, quae praecipuum locum tenent inter signa quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per Augustinum, in libro *de Doct. Christ.* [II, iii][145]. Et ideo dolus maxime attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum et in factis, secundum illud Psalm.: «Et dolum facerent in servos eius» [104,25; Fillion p. 626]. (*Ibidem* ad 2; Leonina p. 401).
>
> La messa in opera dell'astuzia per ingannare avviene in maniera primaria e principale con la parola, che tiene il primo posto tra i segni con cui l'uomo indica qualcosa agli altri, come nota S. Agostino. E così l'inganno vienne attribuito specialmente alla parola. Però ci può essere inganno anche nelle azioni, come si legge nel Salmo: «Contro i suoi servi agirono con l'inganno». (ESD p. 436).

È bene, ora, mettere in maggiore rilievo questo, che l'inganno, se lo analizziamo in sé, non come prima fase del triplice processo seduttivo (secondo quanto avevamo scritto in Parte prima, "I tre tempi della seduzione"), può essere a sua volta suddiviso in tre facce: la dote intellettuale dell'astuzia, l'espediente dello stratagemma ingannevole, che essa sa ideare e approntare, e infine lo scopo, ossia il danno della vittima e il successo dell'inganno stesso, che l'astuzia riesce a raggiungere grazie al proprio stratagemma. Lo stratagemma non è altro che il concreto ritrovato ingannevole o fraudolento, *dolus* o *fraus*, costituito da discorsi o da azioni (o più verosimilmente da un insieme dei due). I primi si collegano prevalentemente alla lusinga, di cui abbiamo parlato nella Parte prima, o alla calunnia o alla promessa.

---

[144] Accanto a questo vorremmo ricordare quelle due formidabili espressioni, di cui Giuditta prega il Signore di essere dotata come strumento di lotta: "le labbra del mio inganno" "la mia parola e l'inganno" (9,10; 13).

[145] E in effetti ivi Agostino distingue tra segni che «pertinent ad oculorum sensum» oppure «ad aurium», e chiama i primi «verba visibilia» fatti col volto (*cum innuimus*) o con le mani (*motu manuum*), mentre gli attori con il movimento di tutte le membra (*omnium membrorum motibus*) e con gli occhi riescono quasi a parlare (*cum oculis eorum quasi fabulantur*) (*De doctrina christiana* II, iii 4; Martin p. 33-4).

5.4. Abbozzo di studio su dolus *e* fraus *nei* Digesta

Ci siamo domandati se la distinzione tomistica tra *dolus* e *fraus* avesse una fonte nella giurisprudenza romana. Questione certo temeraria vista la vastità della materia e le competenze specifiche che richiederebbe una risposta scientifica. Non pretendiamo affatto, perciò, di risolverla, ma sì di dar conto di qualche dubbioso risultato ricavato dalla ricerca nel e sul *Digesto*, entro i ridotti limiti delle nostre conoscenze.

Procederemo proponendo tre risposte ipotetiche: la prima volta a coniugare logicamente la teoria di Tommaso con due concetti giuridici romani; la seconda fondata su un argomento glottologico; la terza che corregge parzialmente la precedente grazie alle spiegazioni di uno studioso di diritto romano.

Ci si rammenti, intanto, che san Tommaso unisce il dolo e la frode nella comune funzione di messa in atto della dote intellettuale dell'astuzia, sebbene questa, come la sua antitesi virtuosa, sia già in sé una dote volta all'azione (si riveda il paragrafo sulla poliedrica natura della prudenza secondo san Tommaso). La differenza è in questo, che mentre il dolo agisce con gli strumenti sia delle parole sia dei fatti, la frode agisce solo per il mezzo dei secondi: «in hoc differre videntur quod dolus pertinet universaliter ad executionem astutiae, sive fiat per verba sive per facta; fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiae secundum quod fit per facta.» (*Summa theologiae* II-IIae, Q. 55, art. 5, corpus; Leonina tom. 8, p. 401).

Distinzione simile ma molto più cauta è anche nel Forcellini, che pure non ne dà alcun fondamento testuale: «[fraus] differt a *dolo*, qui tum in verbis, tum in rebus locum habet: *fraus* praecipue et proprie in rebus. Hoc raro discrimen raro servatur, et fere *fraus* de quocumque dolo, fallacia ac deceptione dicitur»» "[la frode] differisce dal *dolo*, che ha luogo ora nelle parole ora nei fatti, la *frode*, invece, soprattutto e propriamente nei fatti. Tuttavia tale differenza è osservata raramente, e si dice *frode* quasi di qualunque dolo, simulazione e raggiro" (tom. 2, p. 534).

Viceversa, la differenza non sembra avere molto senso nella stratificata materia dei *Digesta*. Lo stato congetturale dell'affermazione è dovuto a questo, che mentre abbiamo una famosa definizione di *dolus malus* nel loro quarto libro, non ne abbiamo trovato l'equivalente per *fraus*. È certo che numerose volte nei *Digesta* e nelle usuali formule giuridiche i due termini sono accoppiati in correlazione copulativa o disgiuntiva (per esempio: *sine fraude et/aut dolo malo*): dalla copulativa siamo portati a inferire una ridondanza sinonimica oppure un'endiadi, dalla disgiuntiva, invece, due concetti distinti, sebbene nulla ci autorizzi ad andare oltre mere suppo-

sizioni.

Nella letteratura ritroviamo questa correlazione per esempio in Tito Livio: «fraude ac dolo Hannibalis» (*Ab U. con.* XXII, 23). Ma l'esempio letterario più probate è nella *Ilias latina*, che Bebio Italico scrisse nel primo secolo dell'era volgare: vi si rende il composto omerico *dolofròneon* con il sintagma *fraudis commentor*, sostituendo *dòlos* con *fraus*, quasi fossero sinonimi.

Anche il legame, forse di natura più filosofica che giuridica, di *dolus* con *calliditas* "astuzia" vede la convergenza tra letteratura e diritto. Stazio scrive, infatti, nel primo dell'*Achilleide*: «Heu simplex nimiumque rudis, qui callida dona Graiorumque dolos variumque ignoret Ulixem!» "Ahimè ingenuo e troppo inesperto colui che ignori i doni astuti e gli inganni dei Greci e il mutevole Ulisse!" (*Ach*. I, 847).[146] In questo senso pure Ulpiano, oltre un secolo dopo: «dolus malus fit calliditate et fallacia» "Il *dolus malus* accade con astuzia e con fallacia dolo avviene mediante astuzia e ingegno" (*Dig*. 2,14,7,9; Krüger&Mommsen tom. 1, p. 57; Schipani I, 189), che commenteremo in nota più in basso.

Piuttosto, vive nei *Digesta* una distinzione tra due *dolus*, segnata dall'opposizione tra i due aggettivi qualificativi *bonus* e *malus*. Il primo indica, a differenza del diritto moderno, un inganno perpetrato, a difesa dell'integrità della persona o delle cose, contro un predone o qualcuno che voglia recare offesa, persino verso un nemico militare, nonostante l'ideale di retto agire bellico tipico dei romani, che abbiamo visto sopra.[147] Il giurisperito del II secolo dell'era volgare Ulpiano attribuisce la distinzione ai *veteres*, come concezione antica del diritto (*Dig*. 4,3,1,3; Krüger&Mommsen tom. 1, p. 83).

Anche la definizione del *dolus malus* è data dallo stesso Ulpiano, testimoniando quelle di due giuristi precedenti, Servio Sulpicio Rufo e Marco Antistio Labeone:

> Dolum malum Servius quidem ita definiit machinationem quandam alterius decipiendi causa, cum aliud simulatur et aliud agitur. [...] itaque [Labeo] sic definiit dolum malum esse omnem calliditatem fallaciam machinationem ad circumveniendum fallendum decipiendum alterum adhibitam. (*Dig.* 4,3,1,2; Krüger & Mommsen tom. 1, p. 83).

---

[146] Si noti che qui "Ulisse" è antonomasia di inganno. L'attributo *varium* che gli è riferito è spiegato in questo interessante modo in una nota dello Stazio medievale: «quia aliud in ore, aliud in corde», che specifica come inganno verbale l'antitesi tra simulare e agire. In essa riecheggia la famosa definizione giuridica di dolo data da Aquilio (vedi poco più in basso). Nelle stessa glossa s'interpreta l'antonomasia *Ulixem* col sinonimo *deceptorem* (*The Medieval Achilleid,* Clogan p. 106).

[147] Vedi l'esempio di Livio nel paragrafo "L'evidenza etica dei Romani in alcuni frammenti testuali".

> Servio poi definì il dolo una qualche macchinazione con lo scopo di ingannare un altro, quando si simula una cosa e se ne fa un'altra [...] e perciò egli [Labeone] definì così il dolo: ogni astuzia, inganno e macchinazione volti a circuire, far cadere in errore, ingannare un altro. (Schipani tom. 1, p. 296).

Nonostante le ricorrenze lessicali, le definizioni di Servio e Labeone sono solo apparentemente identiche. Infatti, quella del primo è più essenziale e nello stesso tempo più completa sintatticamente con un sinonimo in oggetto (*machinationem*), uno scopo (*alterius decipiendi causa*) e una temporale che indica sostanzialmente il mezzo del dolo (*cum aliud simulatur et aliud agitur*); tale differenza tra simulare e agire, che è l'essenza dell'inganno, riecheggia quella attribuita da Cicerone ad Aquilio Gallo[148].

La testimonianza su Labeone, invece, abbonda di sinonimi (tre per il complemento oggetto, *calliditatem fallaciam machinationem*, e tre per lo scopo, *ad circumveniendum fallendum decipiendum alterum*), ma non indica il mezzo.

Per la verità, tuttavia, nel periodo precedente troviamo, prima di un'implicita definizione del *dolus bonus*, una forma del *dolus malus*: «Labeo autem posse et sine simulatione id agi, ut quis circumveniatur» "Labeone poi dice, che anche senza simulazione si possa far sì, che taluno sia circonvenuto" (*Dig.* 4,3,1,2; Krüger&Mommsen tom. 1, p. 622-3). Specificazione che espone in modo alquanto enigmatico la possibilità di un raggiro senza simulazione, senza, cioè, il mezzo indicato dal suo maestro Servio e da Aquilio.

Seguiamo un'argomentazione che coniughi l'identità tra dolo e simulazione, secondo Aquilio e Servio; la possibilità di un dolo senza simulazione, secondo Labeone; e infine l'idea della frode come di una pratica astuta che mira al danno altrui senza le parole ma solo coi fatti, secondo Tommaso.

Il discernimento antitetico di Aquilio e di Servio tra simulare ed agire (*aliud simulatur et aliud agitur*) oppone i fatti agiti ai non fatti simulati, che manifestamente sono le false parole.

Ma se riteniamo acquisita l'identità tra i fenomeni simulatori e comunicativi, allora nel raggiro senza simulazione di Labeone si deve intendere un dolo a danno di altri senza il ricorso ad alcun mezzo comunicativo.

Possiamo allora inferire che la *fraus* di Tommaso — come quella pratica astuta che dan-

---

[148] *De nat. deor.* III, 74. *De off.* III, xiv, 60: «cum ex eo quaereretur, quid esset dolus malus, respondebat, cum esset aliud simulatum, aliud actum» (Miller p. 328-30). *De off.* III, xv, 61: «Dolus autem malus in simulatione, ut ait Aquilius, continetur» (Miller p. 330).

Mi sono avvalso di alcune argomentazioni lette in Carcaterra.

neggia altri con vantaggio proprio, compiuta solo *per facta*, ma non *per verba* — coincide concettualmente, ma non lessicalmente, col raggiro *sine simulatione* del giureconsulto Labeone testimoniato da Ulpiano.

È altresì evidente che sia i *verba* di Tommaso sia le parole false, come abito empirico della simulazione, non sono altro che specie del generico fenomeno della comunicazione fallace: tanto quella puramente verbale, quanto quella espressa dal tono della voce, dalle espressioni facciali e dai cenni delle mani, come avremo modo di notare nel capitolo dedicato a Malebolge e ai traditori.

Quanto a Dante, egli applica il termine *fraudolenti* a tutti i peccatori d'inganno, che si servano o meno della parola, se ne dovrebbe inferire che non conosceva o non condivideva la distinzione tomistica. Nondimanco, avremo modo di osservare ancora nelle Malebolge che egli ci presenta l'unico peccato di frode che per sostanza non può ricorrere alle parole: quello del furto. A cui s'aggiungono, ma in modo meno netto ed essenziale, quelli dei falsari di moneta e di metalli, nonché di alcuni falsari di persona.

Quest'ultima conclusione è confortata da una glossa del grande Accursio, il quale così commenta il *sine simulatione* di Ulpiano/Labeone: «ut in furto, rapina, & sic non est generalis haec defrinitio» "come nel furto, la rapina, e così questa non è una definizione generale" (Fehe tom. 1, p. 464).[149]

Ma l'esame non può dirsi concluso, e vuole un'altra risposta. Le storie etimologiche delle due parole hanno seguito diverso carattere. Semplice quella di *dolus* che risale al greco *dòlos* "inganno, trappola". Di *fraus*, invece, non c'è un etimo acclarato o condiviso, ma la sua storia inizia dal significato antico di "danno", l'eventuale effetto dell'inganno (senso riferito anche da Ulpiano: *Dig.* 38,5,1,15: «fraus in damno accipitur pecuniario» "la frode s'intende in un danno pecuniario"; Krüger&Mommsen tom. 2, p. 342; Vignali tom. 5, p. 580). Walde riporta come primo significato *Übervorteilung* "imbroglio"; quindi ne divide acutamente il senso in una parte oggettiva *Schaden* "danno" e in una soggettiva *Betrug* "inganno" (tom. 1, p. 543).

Ernout&Meillet, da cui traggo queste notizie, riportano per tale senso espressioni proprie

---

[149] Sulla relazione del *dolus malus* con la *calliditas* "astuzia", come arte del tacere e in qualche modo del dissimulare, e la *fallacia*, come arte della menzogna e, come abbiamo detto, della simulazione abbiamo trovato una glossa accursiana sul breve luogo ulpianano citato sopra («Dolus malus fit calliditate, & fallacia» "Il *dolus malus* accade con astuzia e con fallacia"): «calliditas est in tacendo [...] sed fallacia est in mentiendo» "l'astuzia è nel tacere, la fallacia invece nel mentire" (*Corpus iuris* 2,14,7,9; Fehe p. 229).

della lingua antica: il sintagma *sine fraude* come sinonimo di *sine damno* e le espressioni verbali: «*facere* [*dare*] *fraudem* "faire tort à, causer un dommage à", *fraudare alqm alqa re* " [...] frustrer quelqu'un de quelque chose"», e cioè: "fare torto a, causare un danno a, [...] privare qualcuno di qualcosa" (p. 252). Tale senso è legato a quello indeterminato di "reato", come atto antigiuridico, che talvolta traduce la parola (*Dig.* 21,1,23,2; Schipani tom. 4, p. 63).

I glottologi francesi testimoniano, inoltre, due slittamenti metonimici: il primo, appunto, verso "inganno", "trappola" e "manovra dolosa", ossia il principale mezzo per procurare il danno altrui. Ed è qui, ovviamente, la sinonimia con *dolus malus*, tanto più che quegli studiosi v'iscrivono il sintagma *mala fraus*. Il secondo verso la direzione opposta, ossia l'effetto giuridico del danno che è la "pena", secondo dice Ulpiano nello stesso luogo del riferimento precedente: «veteres enim fraudem pro poena ponere solebant» "gli antichi <giuristi> solevano, infatti, adoperare 'reato' al posto di 'pena' " (*Dig.* 21,1,23,2; Krüger&Mommsen tom. 1, p. 609; Schipani tom. 4, p. 63-4).

Grazie all'esame del lemma possiamo ora ascendere a una risposta di grado più elevato. Secondo i loro significati essenziali e antichi, infatti, *dolo* e *frode* sono in stretta relazione logica: il dolo consiste nell'azione ingannevole del frodatore, che s'avvale prevalentemente della parola simulata ovvero di una falsa comunicazione; la frode è in un duplice e complementare effetto: il danno per il frodato, il *deceptus* "ingannato", e il profitto per il *deceptor* "ingannatore".

Questa spiegazione glottologica chiarisce il senso di formule correnti, come *sine fraude ac dolo malo*, che si vuole ora interpretare non in endiadi, ma come concetti separati e in relazione logica. Essa, però, è evidentemente incompatibile con l'interpretazione tomistica dei due concetti. Ancora una glossa di Accursio dà un certo lieve sostegno alla nostra ipotesi: «dicit fraudem non esse sine dolo» "dice che la frode non può accedere senza un inganno" (*Digestum novum* 50,17,79; Fehe tom. 3, p. 1898).

E tuttavia le concrete definizioni giuridiche, com'è verosimile attendersi, tendono a riunire sinteticamente i sensi che abbiamo separato nella storia delle due parole. Ne diamo conto grazie a Filippo Cancelli, il quale scrive di *dolus*: «è in genere, l'artificio, l'inganno: quindi, la cattiva intenzione, l'intento cioè volto al nuocere, l'operare in danno altrui con la consapevolezza della conseguenza» ("Dolo. Diritto romano. Diritto penale", *Enciclopedia del diritto* tom. 13, p. 716).

E poiché nel diritto romano si escludeva la colpevolezza dell'*infans* e del *furiosus*, Cancelli ne evince il carattere psichico e intellettuale del *dolus*. Da qui, in modo assai acuto ed elegante,

esprime l'unione tra l'aspetto intellettuale e quello fattivo del danno, che noi abbiamo prima identificato con l'essenza storica della *fraus*: «Nelle figure di illecito privato in cui il *dolus malus* è indicativo *tout court* dell'intento e del risultato dannoso si verifica quindi una specie di oggettivazione del dato psichico, che rimane assorbito nel danno cagionato» (*Ibidem* p. 717). In modo probabilmente involontario quest'immagine metaforica dell'atto fraudolento riecheggia la definizione di *fraus* che aveva dato Walde.

In base agl'insegnamenti di questo abbozzo frammentario sul diritto romano, useremo di *dolo* e di *frode*, come sostanziali sinonimi, dando, tuttavia, al primo il senso precipuo di "inganno" e al secondo di "danno" o di "dannoso effetto" di un inganno.

6. Parole e atti fraudolenti dei dannati di Malebolge

Per una concreta verifica narrativa, sia pure abbozzata, delle astratte distinzioni di una frode formata o da parole o da fatti, la risorsa testuale che a noi più giova è certo la parte dell'*Inferno* dedicata ai fraudolenti, a quei peccati, insomma, e a quegli esempi espliciti o impliciti delle dieci bolge dell'ottavo cerchio. Accenneremo anche al cerchio nono, dei traditori.

Peraltro, il presente capitolo è complementare a quello sulla possibile esistenza della seduzione negli esseri umani (Parte terza, "Gli esempi umani della seduzione diabolica. Dissonanti armonie tra definizioni astratte e peccati concreti"), simile per rassegna sintetica ma diverso per parametro concettuale. Questo e quel capitolo sono in relazione logica non tanto per aspetto formale e analogia tematica, quanto perché se la seduzione diabolica non è pensabile senza inganno verbale, quest'ultimo tocca il grado più sottile nelle frasi pronunciate per bocca del diavolo. Cionnonostante, motivi, diciamo così, di composizione sintagmatica del libro ci spingono a tenere distinti i due temi d'indagine.

6.1. La frode per facta

Riguardo l'attuale tema, a una veloce rassegna, molti peccati rivelano un aspetto ambiguo alla questione se l'inganno sia stato fattuale o verbale. Rari sono gli stratagemmi congegnati solo di atti, senza il ricorso alla parola. Sembra ragionevole, per esempio, che i falsari di monete e metalli si siano avvalsi solo di atti fraudolenti, adulterando la materia, sebbene, in modo accidentale, abbiano dovuto mentire al momento del passaggio di mano. Nella categoria emergono i ladri, coloro che hanno rubato il bene comune o di altri non con la violenza ma con un comportamento occulto e furtivo, come Vanni Fucci che trafugando, probabilmente di notte, il tesoro di San Iacopo fu così accorto che altri ne venne accusato. Tommaso afferma infatti: «Tertia differentia est quae complet furti rationem, ut scilicet occulte usurpetur aliaenum. Et secundum hoc propria ratio furti est ut sit *occulta acceptio rei alienae*» "C'è poi un terzo elemento diffe-

renziale che completa la nozione di furto, che cioè si asporti la roba altrui di nascosto. E così il furto è propriamente *l'occulta asportazione della roba altrui*". (II-IIae, Q. 66, art. 3, co.; Leonina tom. 9, p. 86; ESD tom. 3, p. 525); ed è evidente che per prendere i beni altrui in modo occulto è necessario che il ladro occulti la sua stessa presenza, negandosi come interlocutore per ogni tipo di comunicazione, grazie alla distanza dal frodato, o piuttosto alla sua assenza, perché il furto rientra in quelle frodi che sostanzialmente avvengono *in absentia* della vittima.

Pietro di Dante interpreta la tricorporeità di Gerione come simbolo dei tre modi in cui si divide la frode, che può esser commessa *facto*, ossia *per facta*, con l'esempio del furto; *dicto* (ossia *per verba*): ruffiani e adulatori; infine *in re ipsa*: i falsari di moneta. La differenza consiste nell'introduzione non prevista dall'essenziale divisione di Tommaso (XVII, 15; Chiamenti p. 201-2; cfr. Parte III, "Sulla forma corporea di Gerione").

Nell'accennata decima bolgia, più ambivalente si fa la questione per il terzo tipo di falsari, quelli di persona. I due esempi, l'uno dal mito e l'altro della cronaca, sono quanto mai diversi per causa e scopo del peccato pur uniti nella pena e sequenza narrativa. Quanto all'uso dei *verba*, è verosimile che Mirra nel giacere col padre, «falsificando sé in altrui forma» (*Inf.* XXX, 41), sia restata muta per evitare che il timbro della voce ne tradisse l'identità, il suo dolo, perciò, è stato *per facta*. Gianni Schicchi, invece, nella sua interpretazione drammaturgica del morente ha sì camuffato l'aspetto e il gesto, per «falsificare in sé Buoso Donati», ma anche la parola, non solo nel valore fisico e fattuale del volume e del tono, ma anche nel testamento menzognero: «testando e dando al testamento norma» (*Ibidem* 44-5).

6.2. La frode per verba

Altri inganni, invece, sono certamente formati solo da parole, con cui s'intende che la parola è quella in cui si sostanzia la frode: quella degl'adulatori, degl'indovini, degl'ipocriti, dei falsari di parola.

Sicuramente i ruffiani e i cosiddetti "seduttori" hanno persuaso specie con le parole le loro vittime muliebri. Per Giasone abbiamo un dettaglio in più, che esamineremo meglio in Parte terza. Dante dice che ingannò Isifile «con segni e con parole ornate» (*Inf.* XVIII, 90): per un verso, i segni e le parole dell'eroe greco somigliano alla grande prestazione drammaturgica del finto moribondo fiorentino. Per un altro verso vi ritroviamo quell'accenno alla complessa comunicazione umana, di cui parla Agostino nel passo del *De doctrina* citato da Tommaso (II, iii 4; Martin p. 33-4), e per il quale le parole sono parte sonora di un più ampio sistema segnico

comprensivo di parti visive. Ma, per l'appunto, gesti corporei ed espressioni facciali rientrano nella categoria di atti comunicativi, non di fatti in senso pregnante. Abbiamo già detto, invece, che il ladro, compiendo il suo atto furtivo, non vuole comunicare proprio nulla, anzi è ladro proprio nel nascondere, oppure camuffare, la sua presenza.

Le bolge in cui il rapporto tra peccato e parola si fa più insistito sono quelle dei consiglieri fraudolenti e dei *seminatori* di scandalo e di scisma. Infatti, coloro che hanno o consigliato come frodare con uno stratagemma oppure fomentato discordie sia civili sia religiose, non hanno potuto attuare la propria malizia altro che col ricorso alla parola. I primi hanno espresso in modo convincente un congegno ingannevole, che, tuttavia, nei due esempi citati presenta una differenza sostanziale: Ulisse ha infatti persuaso i compagni a costruire la *machina* del cavallo, ossia l'oggetto fisico della frode. Guido, invece, consiglia una promessa («prometter lungo»), ossia l'oggetto verbale del dolo.

L'uso essenziale della parola è pure manifesto così per gli scismatici e per gli eretici, come per coloro che abbiano istigato "scandalo", ossia discordie civili.

Ma è significato anche dal senso del contrappasso delle pene subite dalle due schiere di dannati. La pena tipica dei consiglieri ha come effetto secondario quello di deturpare la loro voce, un tempo fluida e faconda; ciò, accennato per il Greco, è posto in insistito rilievo per Guido: segno non solo del suo dolore morale, ma anche di ostacolo fisico alla fonazione: «per non aver via né forame / dal principio nel foco, in suo linguaggio / si convertian le parole grame» (*Inf.* XXVII, 13-15), tanto che all'inizio le sue non sono parole, ma solo un «confuso suon» (6). Dopo morti essi sono umiliati nella capacità elocutiva che da vivi avevano usato come strumento di dolo.

La similitudine del «bue cicilian» ci permette di penetrare più a fondo nelle due forme di alterazione del linguaggio: la vittima rinchiusa entro l'ardente bue di bronzo esprime il suo vero dolore corporeo ma con voce artificialmente travestita nel mugghiare del toro; la cava statua è un secondo corpo sovrapposto al primo, anzi è la sua forma apparente; a sua volta la vittima dà al simulacro la parvenza di una voce che lo fa sembrare essere vivo e non forma inerte. L'anima del dannato esprime il dolore morale della propria pena eterna, con voce veracemente trasformata nel crepitante linguaggio della fiamma che è il suo nuovo corpo. Privato dell'apparato fonico umano, il pensiero si esprime nel nuovo apparato della lingua di fuoco («*in suo linguaggio* si convertian le parole»).

E come questi astuti parlavano «cum magna arte et ingeniose» (Benvenuto; Lacaita tom.

2, p. 297), ma la loro grande perizia era nell'occultare le proprie intenzioni sotto l'iridiscente coperta delle parole («le coperte vie»), così ora il loro residuo escatologico è racchiuso e coperto in quelle fiamme vaganti, e quasi *è* nient'altro che quello: «'l foco alquanto ebbe rugghiato / al modo suo» (58-9).

Nella bolgia seguente la pena è più varia. Non è qui materia generica degli squarci compiuti dal diavolo con la spada, segno esterno dei tagli interni che i dannati avevano causato in vita nell'animo dei discordanti. Guardiamo piuttosto a quelli specifici di Pier da Medicina e di Curione. Il primo ha la gola forata e la parola non esce più dalla bocca ma dallo squarcio iugulare vermiglio di sangue, che si apre per parlare: «forata avea la gola [...] aprì la canna, / ch'era di fuor d'ogne parte vermiglia» (*Inf.* XXVIII, 64; 68-9).

L'altro, che aveva convinto Cesare, ancora dubbioso presso il Rubicone, di varcarlo senza indugi, dando così inizio alla guerra civile, non può più parlare perché ha la lingua mozza, come Piero mostra con gesto brutale:

> Allor puose la mano a la mascella
> d'un suo compagno e la bocca li aperse,
> gridando: «Questi è desso, e non favella. (*Ibidem* 94-6).

Sicché il suo peccato è narrato dallo stesso Piero, mentre la pena è commentata dall'autore, che rimarca la doppia mutazione antitetica intervenuta nel passaggio dall'evento storico alla dannazione eterna. E cioè: l'antitesi, da un canto, tra l'efficacia micidiale della frase detta sulla riva del confine e il mutilante taglio del mezzo fonico; e dall'altro canto, tra i due stati emotivi (*ardito/sbigottito*):

> Questi, scacciato, il dubitar sommerse
> in Cesare, affermando che 'l fornito
> sempre con danno l'attender sofferse».
> Oh quanto mi pareva sbigottito
> con la lingua tagliata ne la strozza
> Curïo, ch'a dir fu così ardito! (*Inf.* XXVIII, 97-102).

Ma il grande paradigma del dolo attuato con le parole è la simulata storia dei torti subiti che il greco Sinone rende ai Troiani. Nell'analisi e riassunto nostri sarà man mano evidente il ruolo centrale giocato da Sinone per il successo dell'impresa fraudolenta, che nella sensibilità di un antico segnava il discrimine di due epoche. Il tragico libro secondo dell'*Eneide*, può essere diviso in tre parti: l'inganno di Sinone e l'ingresso del cavallo; la strage notturna, con gli episodi

di efferata crudeltà dei vincitori; la fuga. Ma ripetiamo senza la dolosa recitazione di Sinone quelle altre due azioni non sarebbero accadute: Ilio sarebbe rimasta intatta e Roma non sarebbe sorta.

Intenso e inesorabile il lungo racconto virgiliano dell'abile inganno di Sinone (*Aeneis* II, 57-198; Conte p. 34-40). Esso è sinistramente abbracciato dalle due fasi della vicenda di Laocoonte: prima il tentativo di dissuadere i concittadini poi la sua morte a opera dei due serpenti inviati da Apollo. A sua volta, l'azione dell'inganno si svolge in due momenti legati da una forte connessione causale: prima il falso racconto dei torti subiti ad opera di Ulisse, per creare la necessaria fiducia; poi il giuramento sulla funzione religiosa del cavallo, che è il dolo verbale vero e proprio, grazie al quale si compirà la strage nella notte ventura. Con impeccabile recitazione, dunque, Sin narrò d'essere stato scelto come vittima sacrificale e d'essersi salvato con la fuga: amico di Palamede, aveva incautamente acuito l'invidia di Ulisse. Come ogni bugiardo si dichiara veritiero: la Fortuna lo fece infelice, ma non lo farà mendace (*Aeneis* II, 79-80; Conte p. 35); accusa i crudeli achei, l'Itacense soprattutto; sul più bello s'interrompe e invita i Teucri ad ucciderlo, i quali, però, sono resi curiosi dalla stessa interruzione. Torna a parlare con falso animo («ficto pectore» 107; Conte p. 36) ai Troiani ignari dell'astuzia greca («ignari scelerum tantorum artisque Pelasgae» 106; Conte p. 36).

* →Piange e implora commiserazione, e tanto l'ottiene che Priamo gli parla con parole amiche («obliviscere Graios / noster eris» II, 148-9; Conte p. 38). Alla domanda del re sull'uso e lo scopo del cavallo, Sinone leva le mani verso il cielo e invoca le stelle, che nulla hanno visto, e le bende e le are di un sacrificio falso, rendendo solenne giuramento, proprio perché è esperto negli inganni e nell'arte greca («dolis instructus et arte Pelasga» II, 152; Conte p. 38).

Similmente a questo passo, tutto il racconto di Enea del racconto di Sinone è punteggiato* da questi giudizi, che non sono altro che un'intermittente glossa morale del complesso inganno di Sinone: «versare dolos» "ordire inganni" (v. 62; ; Conte p. 34; Paratore&Canali p.64-5); «Accipe nunc danaum insidias et crimine ab uno disce omnis» "Ora ascolta le insidie dei danai e dal crimine di uno solo, conoscili tutti." (v. 65-6; *ibidem*) ...?***

Le definizioni che Mastro Adamo conia per Simone discendono da queste di Virgilio: «'l falso Sinon greco di Troia [...] tu non fosti sì ver testimonio / là 've del ver fosti a Troia richiesto [...] Ricorditi, spergiuro, del cavallo» (*Inf.* XXX, 98, 113-4, 118).

Infine, la fatale credulità dei Troiani, astutamente creata dal mentitore Sinone per distruggerli con la loro città è così commentata da Enea: «Talibus insidiis periurique arte Sinonis

/ credita res captique dolis lacrimisque coactis / quos neque Tydides nec Lariseus Achilles, / non anni domuere decem, non mille carinae» "Per queste insidie ed astuzia dello spergiuro Sinone la cosa fu creduta, e presi con inganni e forzate lacrime coloro che non furono domati dal Tidide, dal larisseo Achille, da dieci anni, da mille navi" («II, 195-8»; Conte p. 40; Paratore &Canali p. 72-5). L'eco di questi versi è nelle parole che Virgilio pronuncia all'arrivo di Gerione sull'orlo della voragine di Malebolge : ... *

E infatti al discorso menzognero, segue l'effetto dell'azione. Le porte Scee sono aperte, si fa una breccia nelle mura inviolatre dai nemici. Lenta e inesorabile sale la macchina fatale , gravida di armi «Scandit fatalis machina muros / feta armis» (II, 257-8; Conte p. 41; entra, scorre minacciosa in mezzo alla città: «Illa subit mediaeque minans inlabitur urbi», con i membri dell'iperbato che già accolgono il proprio carnefice. (II, 240; ; Conte p. 41). Infine il mostro portatore di morte s'arresta sulla sacra rocca: «monstrum infelix sacrata sistimus arce» con l'evidente ipallage metonimica di *infelix* che evidentemente è coerente non col cavallo in sé bensì con l'effetto di morte e devastazione arrecato alle sue vittime (II, 245; Conte p. 41). Tutto l'episodio della fatale ascesa del cavallo è narrato lentamente per l'abbondanza di dettagli circa le difficoltà tecniche di trascinare la grande macchina dolosa per le strette vie cittadine, sicché l'ascoltatore della finzione e il lettore della realtà sono impressi dalla patetica commiserazione per quelle vittime che si af inconsapevoli fannano ad accogliere coloro che li ucciderann. È altresì evidente l'insistita allitterazione della *m* che scandisce le fasi della salita e connota lo strumento del destino nei vari versi che lo nominano: *machina*, *minans*, *monstrum*. ←*

6.2.1. La frase gnomica

La frase in indiretto del Curione dantesco dilata un poco i succinti quattro membri della frase diretta lucaniana («tolle moras: semper nocuit differre paratis» *Pharsalia* I, 281; Shackleton p. 10), ma ne mantiene la densità gnomica di massima, sorta di legge perenne del comportamento umano, suggerendo che chi sia pronto per la guerra ("fornito") è danneggiato dal rimandare l'attacco.

Dante qui condanna proprio «la perfidia dell'intenzione che usa la parola subdola al momento giusto per far scoppiare in aperta guerra gli odi e i rancori chiusi negli animi», come dice con usuale lucidità Chiavacci Leonardi (nota *ad locum*, p. 847). Sotto quest'aspetto è forte la somiglianza coi consiglieri di frode.

L'efficace *brevitas* verbale dell'astuto seminatore di discordia è anche esemplata da Mosca nello stesso canto: «Capo ha cosa fatta» (v. 107). Ma soprattutto ci ricorda il potente chia-

smo antitetico del consiglio fraudolento di Guido da Montefeltro: «lunga promessa con l'attender corto» (*Inf.* XVII, 110).

La frase concisa e ben costruita è una forma specifica dell'eloquenza malvagia, come stratagemma verbale per disporre l'anima altrui al suggerimento malizioso. D'altronde, anche Ulisse, l'altro esempio di consigliere, non potrebbe essere immaginato senza l'unione tra malizia e perizia verbale, quasi fosse un *vir malus dicendi peritus*, se possiamo parafrasare in modo contrario la celebre definizione catoniana di oratore («vir bonus, dicendi peritus» frammento 14; Jordan p. 80).

È ciò che rende questi umani peccati tra i più vicini alla vera diabolica seduzione. Ma su questo meglio nel capitolo su questo tema.

6.2.2. Lusinga e calunnia

Tra questi peccati in cui la frode si attua necessariamente con la parola, o meglio con un astuto discorso persuasivo, tre sono i più simili alla seduzione diabolica, come vedremo, perché inducono altri a peccare: quelli dell'ipocrisia, del consigliare e indurre alla frode e alla discordia.

Ora, nella parte prima abbiamo già individuato nella lusinga la sostanza verbale di quella frode che san Tommaso definiva come *dolus per verba*. Se, d'altronde, andiamo col pensiero al peccato originale, ricorderemo che l'ingannevole tentazione del serpente non fu altro che un'esca di parole, ossia una lusinga la cui attrattiva eccitò la superbia e l'ambizione di Eva. Quelle parole e quel frutto avevano due facce e due tempi, come dice Benvenuto, perché il serpente «suasit ut gustaret de pomo vetito, quod visum est dulce et suave, sed in effectu fuit amarum et mortiferum» "persuase a gustare il frutto vietato, che sembrava dolce e soave, ma in effetto fu amaro e mortifero". (Lacaita tom. 3, p. 237)

Cerchiamo di capire meglio la relazione tra fraudolenza e dolce menzogna.

Abbiamo già detto che non sempre la parola ingannevole è formalmente unita al peccato più grave che avviene grazie al pervertimento dell'intelligenza. Intanto, la questione deve andare più alla radice e riguardare la relazione con la parola in genere, che non sembrerebbe mai assente dalla colpa del pervertimento dell'intelligenza, e invece, come abbiamo già detto discutendo del concetto di *dolus* in Tommaso, neanche essa appare necessaria.

La congiuzione tra frode e lusinga è certamente manifesta per peccati come quelli degli ingannatori di donne oppure degli adulatori. Altre malizie, infatti, che pure non potrebbero mai accadere senza parola, ruotano sì su un cardine sempre menzognero e ingannevole, ma in verità sono oscillanti tra due gesti verbali opposti: lusinga e calunnia.

Si vedano i falsari di parola: le rassicuranti parole del greco Sinone sulla funzione del cavallo di legno furono come miele alle orecchie dei Troiani che, sfiniti dai dieci anni di guerra, forse non desideravano altro che d'essere illusi.[150] Ma la moglie di Putifarre, per vendicarsi del rifiuto di Giuseppe, usò piuttosto, siano salve le metafore antitetiche, l'assenzio della calunnia. E così pure gli ipocriti del Sinedrio che vollero la morte di Gesù, per non parlare del seminatori di discordia.

La dolce menzogna, la carezza delle blandizie, può forse considerarsi lo strumento dei traditori conficcati nella ghiaccia di Cocito, qualora abbiano dovuto rendere persuasi della loro fedeltà parenti o concittadini; ospiti o benefattori. Ma anche qui occorre essere accurati e discreti.

Nei racconti evangelici, Giuda è cupo e silenzioso. Tra i Sinottici, solo in Matteo replica a Gesù, che ha annunciato un traditore tra i discepoli: «Rabbi, sono forse io?» (Mt 26,25). Nel segmento iniziale del lungo racconto della Cena in Giovanni, Giuda si limita a prendere il boccone che Gesù gli porge. È una scena indimenticabile: mentre gli altri commensali non capiscono nulla di ciò che accade, tra tradito e traditore passa di mano non solo il boccone, ma anche un segno, una tacita intesa, oserei dire un ordine e una maledizione («E allora, dopo quel boccone, satana entrò in lui. Gesù quindi gli disse: "Quello che devi fare fallo al più presto". Nessuno dei commensali capì perché gli aveva detto questo» Io 13,27-28; N&A p. 296).[151]

Nondimanco, queste comunicazioni verbali o gestuali, pur nella loro intensità drammatica, non sono affatto strumento e segno né di falsa fedeltà né del vero tradimento, poiché Cristo ne è già consapevole, e a ben vedere Giuda non l'inganna né con promesse né con lusinghe. Neanche dalla tradizione classica, inoltre, ci è noto che Bruto abbia parlato in modo lusinghiero o rassicurante a Giulio Cesare.[152]

D'altronde, pure nell'inferno i traditori dei benefattori sono silenziosi. Giuda Scarïotto,

---

[150] Come Pompeo, il quale, secondo il racconto introspettivo di Lucano desiderava essere ingannato dagli emissari di Tolomeo per svelare finzione e tranello alla moglie, al figlio e ai compagni rimasti sicuri sulla propria nave e andare incontro al destino, preferendo la morte alla paura: «Sed cedit fatis classemque relinquere iussus / obsequitur, letumque iuvat praeferre timori». (*Pharsalia* VIII, 575-6; Shackleton p. 215. Griffa p. 402-3. In quest'ultima edizione l'introduzione di Giuseppe Pontiggia è scintillante per suggestioni, nella sua densa brevità).

[151] Sull'argomento torniamo alla fine del capitolo "L'ombra di Agostino e le tenebre giovannee", nel saggio di chi scrive *Il corpo del diavolo e l'anima del cristiano*.

[152] Nel racconto di Plutarco fu piuttosto un altro Bruto, detto Albino, anche lui congiurato, che alle Idi di marzo si recò a casa di Cesare incitandolo con parole adeguate a partecipare alla seduta del senato. ("ΚΑΙΣΑΡ" 738 b-d, 64, 1-5; Flacelière p. 215-6).

col capo maciullato dentro le fauci dello «'mperador del doloroso regno», non è nella condizione di parlare. Quanto al traditore civile Bruto, egli è divorato dalla parte delle gambe, ma, come Giasone, resta stoicamente muto, tanto che Virgilio esclama: «vedi come si storce, e non fa motto!» (*Inf.* XXXIV, 66). Né Dante aggiunge alcunché al loro silenzio.

Filologicamente controverse, poi, sono le parole che Caino disse ad Abele (Gn 4,8). Ma questi silenzi non sono affatto accidentali. Il fatto è che la specifica comunanza tra parenti o cittadini è di per sé sufficiente a indurre nella vittima quell'illusorio stato di fiducia nel futuro carnefice, senza che questi debba sforzarsi di crearla con l'eloquenza nell'animo di quello. Anche se per motivi diversi, anche il benefattore non si attende di essere tradito proprio dal beneficato.

I traditori degli ospiti e dei commensali, invece, sono quelli che devono ricorrere a questa loquacità falsa, proprio perché la fiducia del loro ospite non è assicurata dal legame di sangue o di patria. Si deve notare che l'ospite non è tale per caso fortuito. Il gesto dell'ospitare, infatti, è la fase dell'adescante tentazione, della simulata benevolenza, che il traditore deve offrire con un parole e gesti verosimili, affinché la sua vittima, come Tieste, s'infili nella casa dell'eccidio. Questo è mostrato dalla frase di Atreo che stiamo per leggere: «Plagis tenetur clausa dispositis fera» "La belva è ormai rinchiusa nella rete opportunamente tese". La simulazione di Atreo è stata così credibile che non ha ancora capito il proprio destino, mentre Atreo può permettersi di sospendere e ritardare lo svelamento, come Frate Alberigo si concede di cenare piacevolmente con coloro che avrebbe ucciso solo alla fine del pasto.

Jacopo Alighieri rese tale necessità con una memorabile sentenza paradossale su colui che «servendo tradisce il servito», una finzione servile che ci ricorda quella del Tentatore.

Bigi nella voce "Tolomea" parafrasa e spiega: «fingendo di beneficare, tradisce il beneficato» (ED tom. 5, p. 618). Jacopo sta qui contrapponendo le ultime "due qualità del tradire": «l'una è quella che servendo tradisce il servito, e l'altra è quella che servita tradisce il servente», dove il secondo tradimento è quello verso i benefattori. (Piccini p. 159). La definizione è perfetta per mettere a fuoco il rovesciamento nella sequenza temporale, simile a quello che abbiamo esaminato per i tre tempi della seduzione e che vedremo con la figura di Giasone.

Ancora riguardo i traditori degli ospiti: non ci è dato di conoscere le parole che il Tolomeo biblico disse per convincere Simone e i suoi figli al banchetto dove li avrebbe uccisi (1Maccabei 16); e neppure quelle analoghe di Frate Alberigo, di cui assunse valore proverbiale piuttosto la frase che aveva concordato coi sicari: «Vegna la frutta» (Lana, Terzi p. 901); frase

su cui Dante torna con una doppia metafora con esito sarcastico: « i' son quel da le frutta del mal orto, / che qui riprendo dattero per figo.» (*Inf.* XXIII, 119-20).

Forse l'esempio letterario di più acuto contrasto tra parole e azioni conseguenti di un ospite lo leggiamo nel *Tieste*. Nella tragedia senecana, Atreo prima si serve dei propri figli, Agamennone e Menelao, per convincere Tieste e i suoi a tornare ad Argo. Li accoglie, poi, mostrandosi lieto; e con la mite offerta di una nuova pace fraterna e la preghiera di accettare la divisione del regno dissipa ogni sospetto e paura di Tieste:

> Fratrem iuvat videre. Complexus mihi
> redde expetitos. Quidquid irarum fuit
> transierit; ex hoc sanguis ac pietas die
> colantur, animis odia damnata excidant. (*Thyestes* 508-511; Fitch tom. 2, p. 274).

> Che gioia rivedere il fratello! Rendimi gli abbracci tanto desiderati. Ogni possibile rancore tra noi è già passato. Da questo giorno in avanti abbiano onore il vincolo del sangue e l'affetto fraterno; scompaiano dai nostri animi gli odi maledetti. (Giardina p. 578-9).

Ma in cuor proprio gode che la belva sia ormai nella reti astutamente tese: «Plagis tenetur clausa dispositis fera» (491; *Ibidem* p. 272). In seguito, trucida con le sue mani i nipoti davanti agli altari, in un'empia parodia dei sacri riti, godendo di infierire sui loro corpi. Ne imbandisce le carni al padre medesimo, gliene mesce il sangue misto a vino. Al termine del banchetto di falsa riconciliazione, quando Tieste gli chiede di rivedere i propri nati, ingannevolmente lo rassicura dicendogli, con macabra ambiguità, che non si separerà più da loro, per godere infine del suo orrore quando gliene mostra le teste.

Il tradimento di Atreo non solo sbocca in un'efferatezza senza pari, ma anche somma al tradimento dell'ospite quello del fratello, cosicché il re di Argo si rese degno di Caina e Tolomea insieme. Ancora. In Atreo si riuniscono le due grandi classi di peccato ad altrui danno: la frode e la violenza. Con una combinazione (e un ordine) che invero, è tanto usuale tra i traditori quanto rara tra i fraudolenti di Malebolge: tra questi, infatti, se pure vi sia un esito sanguinoso (tra gli ipocriti, i consiglieri di frode, e i seminatori di odio), esso, in sostanza, è compiuto non dal frodatore, bensì da un altro, da lui istigato. Sul piano della perizia comunicativa, infine, Atreo s'impone come esempio perfetto di simulatore e dissimulatore, e di opposizione tra la falsa parola e l'azione, secondo dicevano Aquilio e i giuristi romani.

Notiamo, perciò, i due tempi di questi traditori: il momento falso della lusinga rassicurante e quello vero del sangue e della carneficina.

6.2.2.1. La "lingua tertia"

Ci sono due passi delle Scritture che ci spingono a un grado superiore di riflessione. Il secondo, dei Vangeli, è molto noto e riguarda le calunnie e le blandizie che gli ipocriti del sinedrio usarono durante i processi a Gesù. Il secondo, veterotestamentario, è invece molto ignorato, almeno ai nostri tempi e nei paesi latini. Ma ebbe una notevole fortuna durante il Medio evo. E l'enigmatica espressione del titolo, come avremo modo di vedere, godè di un certo successo e di usi diversi.

Nel libro apocrifo di Siracide, di cui abbiamo già parlato per i passi dedicati all'astuzia, ci sono circa undici versetti dedicati alla lingua malèdica, ossia alla parola maldicente:

> 15. Susurro et bilinguis maledictus: / multos enim turbabit pacem habentes. 16. Lingua tertia multos commovit, / et dispersit illos de gente in gentem. 17. Civitates muratas divitum destruxit, / et domus magnatorum effodit. 18. Virtutes populorum concidit, / et gentes fortes dissolvit. 19. Lingua tertia mulieres viratas eiecit (Eccl. 28, 15-19; Fillion p. 764).
>
> 13. Maledici il delatore e l'uomo di doppia lingua [*dìglossos* "chi ha una lingua doppia"] / perché fa perire molti che vivono in pace. 14. Una lingua <terza> [*glòssa trìte*] ha sconvolto molti, / li ha scacciati di nazione in nazione; / ha demolito forti città e ha rovinato casati potenti. 15. Una lingua <terza> ha fatto ripudiare donne eccellenti (*BibbiaTob* p. 2076).

Sono versi molto espliciti sugli effetti funesti di chi abbia due o tre lingue, che dal contesto dobbiamo intendere come i maldicenti: la calunnia caccia uomini pacifici e donne oneste lontano dalla loro patria e fuori dalle loro case. Ma ancor più notevole l'effetto fisicamente devastante su popoli e città: la terza lingua demolisce le mura delle città che ricorda il potere di Gerione, il mostro della frode «che passa i monti e rompe i muri e l'armi!» (*Inf.* XVII, 2).

Tuttavia, lo stesso numero ordinale, *terza*, proprio tanto del testo greco quanto del latino, mette in dubbio rispetto alla relativa semplicità dell'atto calunniatore, tanto più che il versetto 15 (13 per la versione italiana moderna), contempla già *bilinguis* "doppia lingua", che sembra sufficiente per chi dica, poniamo, una cosa prima e in presenza della vittima e un'altra dopo e in sua assenza, o come si dice, "alle sue spalle". *Bilinguis* ricorre anche nella prima lettera a Timoteo, in un capitolo dove Paolo elenca una serie di doti morali dei ministri della Chiesa: i diaconi, dunque, non siano *dilogoi*, *bilingues*, "doppi nel parlare" (1Tim 3,8; N&A p. 545; Fillion p. 1311), malgrado il sinonimo greco per "doppi nel parlare" il senso è chiaro e compatibile con quello di Siracide, ma evidentemente più generico, senz'alcuna specificazione calunniatrice. Ebbene, Paolo non usa qui nulla di simile a *tertia lingua*.

E neanche Tommaso, che pure nel commento al versetto cita proprio Ecclesiasticus (Siracide) 28,16: «*lingua tertia multos commovit, et dispersit illos a gente in gentem*. Bilinguis est habens duas linguas. Non erunt tales diaconi ministri pacis» "Bilingue è colui che ha due lingue. Non saranno tali i diaconi, ministri di pace" (Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura, cap. 3, lectio 2). Dal magro commento si evince tuttavia che per Tommaso *bilinguis* e *tertia lingua* sono sinonimi, e che, secondo il senso di Siracide, il diaconi, poiché sono ministri di pace, non devono calunniare nessuno.

I nostri dubbi, che ci sia qualcosa d'altro, si rafforzano se leggiamo il commento di Pietro Alighieri sui seduttori (che citeremo in Parte terza "Inferno XVIII: Le contraddizioni lessicali dei commenti antichi") dove scrive che i nostri seduttori parlano alla vittima *lingua secunda* e i lenoni *lingua tertia* (malgrado la breve spiegazione che vi aggiunge).

Bernardino da Siena, qualche decennio dopo il commento di Pietro, dedica il sermone XX al multiloquio. Sostiene che, quanto al parlare, ci sono tre tipi di uomini. Il *vir iustus* ha *unicam tantum linguam* "soltanto una lingua", ossia dice ciò che sente e pensa nel suo cuore. Il *bilinguis* «Primum est bonum in ore: secundum malum in corde» e ritorniamo alla definizione di *dolus malus* come simulazione, coniata da Aquilio per la *fraus venditoris*, e da noi ripetutamente citata (*De officiis* III, xiv, 60). E finalmente:

> Tertii autem sunt trilingues qui unum habent in corde, aliud in ore, & aliud in palliatione, scilicet malum sub apparentia, & pallio boni. Hi sunt homines infernales, diaboli sequaccs, atque ei conformes. Trifulca enim diaboli decepit Evam. Nam Genes. 3 accessit ad eam corde impio, id est intentione fallendi. Haec extitit prima lingua. Secundo mendacium locucus est, dicens: *Nequaquam moriemini*: haec fuit secunda lingua. Tertio palliavit mendacium suum sub velamento boni, quum subdidit: *Et eritis sicut Dii scientes bonum, & malum*. Et haec extitit tertia lingua. Has tres lingua communicat diabolus pessimis daemonibus, qui omnibus vitiis venenant, & inficiunt universum mundum. Proinde Eccl. 28 cap. De talibus ait: *Lingua tertia multos commovit* [...] (*Sermo* XX, art. iii, cap. 2; p. 225)

Aggiungo solo che quel *trifulca* avrà probabilmente il valore di *trifurcum* "triplice punta", e quindi interpreto: "La triplice lingua del diavolo ingannò Eva".[153] La triplice lingua risulta dal primo fondamento che è l'avere l'intenzione peccaminosa di mentire e ingannare celata nel cuore. Il secondo aspetto (in realtà primo del discorso) fu il mendacio di dire "Non morirete", e quindi la dissimulazione del vero destino che li attendeva, più che una simulazione vera e pro-

[153] *Trifulca* inn spagnolo significa "discussione, lotta, disordine".

pria. La terza forma fu di coprire la sua menzogna (che, però, era stata già e opportunamente detta) sotto il velo del bene, dicendo che sarebbero divenuti come Dio grazie alla conoscenza del bene e del male, e questa è la vera menzogna di un vantaggio adescante, diversa perciò dalla precedente, a cui si deve l'efficace tentazione che portò al successo l'azione dolosa del serpente.

6.2.2.2. Il complesso fenomeno dell'ipocrisia

L'essenza verbale dell'ipocrisia è manifesta anche in questo versetto isaiano, almeno nella prima frase, mentre le due seguenti potrebbero significare il conseguente danno reale di quell'inganno verbale: «Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum: ponentes tenebras lucem, et lucem tenebras: ponentes amarum in dulce, et dulce in amarum.» "Guai a coloro che chiamano bene il male e male il bene, che cambiano le tenebre in luce e la luce in tenebre, che cambiano l'amaro in dolce e il dolce in amaro" (Is 5,20; Fillion p. 799, *Bibbia Tob* p. 729-30)..

Il versetto indica una doppia e complementare contraffazione delle parole, e mette in chiaro la natura specifica dell'ipocrisia, che non è una semplice menzogna, bensì la falsificazione che altera e capovolge i valori etici del bene e del male fino ai loro simboli estremi della luce e delle tenebre. Nella prospettiva giovannea tale capovolgimento si potenzia come contrasto teologico ed escatologico tra la luce di Cristo e le tenebre del male, tra il regno di Dio e il mondo di Satana.[154]

Ora, occorre specificare meglio i dettagli dell'evento dirimente della storia cristiana: l'azione ipocrita del sinedrio e di Caifa. Rammentiamoci che tre furono i momenti dell'azione: il consiglio preliminare dei sacerdoti (Mt 26,1-5. Io 11,47-53); e i due successivi interrogatori di Gesù: davanti al sinedrio (Mt 26,57-68; 27,1-2. Io 18,19-24) e davanti a Pilato (Mt 27, 11-26. Io 18,28-40; 19,1-16).

Come vedremo più in basso, durante il consiglio preliminare, Caifa aveva sostenuto come fosse migliore la morte di uno solo per la salvezza della nazione ebraica (Io 11,49-50). In questo caso, più che calunnia (il processo non era iniziato) potremmo definire la parola dolosa di Caifa come consiglio fraudolento.[155] Questo è propriamente il modo con cui lo presenta Dante: «Quel confitto che tu miri, / consigliò i Farisei che convenia / porre un uom per lo popolo a'

[154] Per un approfondimento, rinvio ancora al capitolo "L'ombra di Agostino e le tenebre giovanee" del mio *Il corpo del diavolo e l'anima del ceristiano.*

[155] «Ma uno di loro, di nome Caifa, che era sommo sacerdote in quell'anno, disse loro: "Voi non capite nulla 50. e non considerate come sia meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera". [...] 53. Da quel giorno dunque decisero di ucciderlo.» (Gv 11,49; Nestle&Aland p. 288-9).

martiri» (*Inf.* XXIII, 115-7).

In seguito, nei due interrogatori-processi, la calunnia prese la forma giuridica della falsa testimonianza, che, come possibile causa di condanna, è una specie di calunnia particolarmente dannosa per la vittima: durante il primo interrogatorio fu l'accusa religiosa di blasfemia (Mt 26,59-61); durante il secondo fu l'accusa politica di essere nemico di Cesare (Io 19,12)[156].

Caifa, dunque, rovesciò la verità, non solo accusando il buono di essere cattivo, ma anche mostrando il vantaggio che uno solo morisse per salvare la nazione, quindi, parafrasando Isaia, egli fece sembrare dolce l'amaro della condanna a morte. Perciò l'ipocrisia dantesca non è mai una falsità semplice, anzi tra i peccati di frode è quello in cui è più evidente la duplice contraffazione incrociata.

Ma, oltre al consiglio fraudolento e alla duplice calunnia, Caifa usò un'altra astuzia più occulta e raffinata. Durante il processo di fronte al sinedrio, vista l'inefficacia delle testimonianze false, il sommo sacerdote ricorse a un vero stratagemma verbale, scongiurando Gesù di dire in nome di Dio se egli fosse il Figlio di Dio. Grazie a quanto Gesù ammette, Caifa smette i panni dell'umile lusingatore, e lo accusa di blasfemia; la scena ha una trascinante forza drammatica:

> Et surgens princeps sacerdotum, ait illi: Nihil respondes ad ea, quæ isti adversum te testificantur? 63. Jesus autem tacebat. Et princeps sacerdotum ait illi: Adjuro te per Deum vivum, ut dicas nobis si tu es Christus filius Dei. 64. Dicit illi Jesus: Tu dixisti. verumtamen dico vobis, amodo videbitis filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei, et venientem in nubibus cæli. 65. Tunc princeps sacerdotum scidit vestimenta sua, dicens: Blasphemavit: quid adhuc egemus testibus? ecce nunc audistis blasphemiam: 66. quid vobis videtur? At illi respondentes dixerunt: Reus est mortis. (Mt 26,62-66; Fillion p. 1126-7).
>
> Alzatosi il sommo sacerdote gli disse: "Non rispondi nulla? Che cosa testimoniano costoro contro di te?". 63. Ma Gesù taceva. Allora il sommo sacerdote gli disse: "Ti scongiuro, per il Dio vivente, perché ci dica se tu sei il Cristo, il Figlio di Dio". 64. "Tu l'hai detto, gli rispose Gesù, anzi io vi dico: d'ora innanzi vedrete il Figlio dell'uomo / seduto alla destra di Dio, / e venire sulle nubi del cielo". 65. Allora il sommo sacerdote si stracciò le vesti dicendo: "Ha bestemmiato! Perché abbiamo ancora bisogno di testimoni? Ecco, ora avete udito la bestemmia; 66 che ve ne pare?". E quelli risposero: "È reo di morte!"». (Nestle&Aland p. 79-80).

Quindi, nella passione di Matteo, non le false testimonianze, bensì l'astuto stratagemma fu determinante per il verdetto di morte, perché riuscì a fare di Gesù il testimone contro sé

[156] Questa calunnia, tuttavia, è sostenuta da tutto il gruppo dei sacerdoti, non solo da Caifa.

stesso. Lo stratagemma è duplice, da una parte la richiesta è posta in modo umile e amichevole, dall'altra la preghiera è avanzata "in nome di Dio". Nel primo modo, dunque, il Cristo è indotto, nel secondo modo costretto a rispondere in modo da condannarsi. La frode ipocrita di Caifa in tutte e tre le forme (consiglio, calunnia, lusinga) si basò esclusivamente sulla parola, e per la terza e decisiva essa, nel mostrarsi come preghiera benevola, condivise alcun tratto della lusinga.

Si consideri, infine, che i due momenti determinanti della storia cristiana dell'uomo — il peccato originario dei progenitori con la caduta nella morte e la passione di Cristo con la redenzione di quel peccato e la vittoria sulla morte — sono ambedue accaduti per il mezzo e la causa della parola ingannevole, e, se la nostra interpretazione dello stratagemma di Caifa è giusta, con un insieme doloso di calunnia, lusinga e promessa.

Della lusinga del serpente abbiamo detto sopra, ma non è da dimenticare che il serpente rende a Eva la doppia promessa che col frutto non moriranno, e quindi che la minaccia del Creatore è falsa, e che diventeranno come Dio. L'esca tentatoria del serpente è, come si vede, congegnata a misura della superbia umana. Il Signore è dunque calunniato come bugiardo e, sia pure implicitamente, come invidioso (Gn 3,1-5).

6.3. La frode per verba *e* per facta

Alcuni peccati hanno congiunto opportunamente all'azione fraudolenta le parole ingannatrici. Prendiamo le maghe: Dante, nell'unico verso al loro riguardo, parla solo di atti di sortilegio: «fecer malie con erbe e con imago» (*Inferno* XX, 123), nondimanco è verosimile immaginare che nelle loro malìe unirono ai gesti le formule dell'incantesimo; a correggere la correzione è da dire che queste formule non sono state pronunciate, poniamo, per persuadere con inganno l'incantato.

6.3.1. Simoniaci e barattieri

Altri peccati ancora appaiono oscillanti, in maniera poco lineare e perspicua, tra i due estremi dell'azione e del discorso. Esemplari quelli di simoniaci e barattieri, i quali per avarizia usarono il proprio potere per far mercato: di beni e titoli ecclesiastici, i primi; di norme e offici civili, i secondi. Negli incontri con loro e nella narrazione della loro pena, Dante non racconta episodi che dimostrino un uso magistrale della parola per ingannare la vittima. Nondimeno, se argomentiamo in via logica, la parola dei barattieri ci appare estesa dal segreto atto di compravendita al manifesto pronunciamento, o per meglio dire divisa secondo due forme e due misure op-

poste: quella della delibera pubblica è limitata alla brevità sillabica del *sì*; le parole della compravendita segreta, invece, devono ampliarsi fino alla controversia e ai dettagli dell'accordo.

Ora, in via d'ipotesi paradigmatica, non possiamo ammettere un discorso ingannatore nel momento in cui si compri o si venda una carica ecclesiastica, oppure si baratti in cambio di denaro l'assenso a una deliberazione civile, ché l'altro soggetto del mercato è, ovviamente, complice consapevole, tanto che i due, nella sostanza del loro atto, sono reciprocamente sinceri e onesti.

La frode, infatti, è qui perpetrata a danno non di un singolo, ma di tutta la comunità dei cittadini o dei fedeli. Possiamo, perciò, affermare che essa consista nel contrasto tra il vero ma occulto atto della compravendita, con le parole dell'accordo privato tra i due corrotti, e il manifesto ma falso atto del pronunciamento pubblico, con la formula del rito ecclesiastico oppure dell'approvazione della norma civile.

Ne abbiamo evidenza nella bolgia dei barattieri, quando il «diavol nero» annuncia ai Malebranche l'arrivo del magistrato lucchese, definisce con disprezzo gli amministratori di Lucca: «ogn' uom v'è barattier [...] del no, per li denar, vi si fa *ita*» "ognuno è corrotto [...] per i soldi il 'no' diviene 'sì' " (*Inf.* XXI, 41-2): nella mutazione avverbiale dal dissenso all'assenso c'è la frode, la cui causa, tuttavia, resta il denaro preso dal politico disonesto. La deliberazione è quindi presa per il vantaggio monetario del magistrato civile, non per il bene comune, cosicché, se ancora vive la lezione di Aristotele, Cicerone e Tommaso, con quel *sì* fraudolento il magistrato, oggi diremmo il politico, cessa di essere tale.

Ma il contrasto tra i due momenti, della causa e dell'effetto, è detto con energica brevità da due frasi di Ciampolo per il giudice frate Gomita, «vasel d'ogne froda»: «ebbe i nemici di suo donno in mano [...] Danar si tolse e lasciolli di piano» "ebbe i nemici del signore in mano [...] Prese i soldi e li lasciò liberi" (*Inf.* XXII, 81-85). Dove riecheggia la formula giuridica dell'assoluzione, *de plano*, con cui liberò i nemici del suo signore Nino Visconti.[157] Il verso disegna, perciò, un chiasmo che sottolinea l'antitesi dinamica tra il prendere il denaro e il lasciare liberi i prigionieri (*si tolse ... lasciolli*). È, perciò, nei due antitetici momenti del privato accordo

[157] Per la notizia si veda, a esempio, Benvenuto, che prafrasa bene l'apposizione citata («quasi conflatus ex omni genere fraudium, armarium omnis malitiae»), specifica il mezzo della pena capitale («fuit suspensus cum uno uncino ferreo»), chiarisce l'origine vernacolare sarda di *donno* per *dominus* (Lacaita tom. 2, p. 143). Oppure l'Ottimo (Giannini tom. 1, p. 576), o anche Vellutello con un'efficace frase sulla pena: «e fecelo appiccar per la gola» (Pirovano tom. 3, p. 553).

e della pubblica finzione che possiamo rintracciare, appunto, la parte verbale dei due peccati.

6.4. I due momenti dell'inganno. Il vero e il falso

Torna qui un'altra questione: sulla sequenza dei due momenti dell'inganno. In effetti, abbiamo già tentato due volte d'individuare, in base a diverse funzioni, prima i tre momenti dell'atto seduttivo (verso la fine della Parte prima: inganno, sviamento e peccato), poi i tre momenti dell'inganno (alla fine del capitolo sulla *Summa* in questa Parte seconda : astuzia, stratagemma ingannevole e successo, ovvero danno della vittima). Sul tema siamo anche tornati poco sopra, a conclusione della vicenda di Atreo e Tieste. Si tratta, ora, di esaminare meglio la sequenza temporale tra il falso e il vero. Nel caso dei barattieri e dei simoniaci, notiamo, tuttavia, un aspetto singolare: è infatti manifesto quello che abbiamo già detto, e cioè che l'inganno qui non precede, ma segue il momento della verità, al contrario di quello che avevamo sinora sostenuto. Detto altrimenti, nella sequenza falso/vero, l'inganno consiste in una simulazione, spesso una promessa, che lo scorrere della vicenda mostra falsa. Nella sequenza vero/falso, invece, l'inganno è una manipolazione che mira a falsificare o a nascondere la verità, anzi a sostituirsi ad essa.

Lo stesso personaggio di Ciampolo, che così bene ha narrato la sequenza verità/inganno di frate Gomita, per difendersi dai diavoli che vogliono farlo a pezzi, agirà restaurando la più ovvia sequenza di ordine rovesciato: inganno/verità. Egli infatti pronuncia la falsa promessa di fischiare per far emergere dalla pece altri dannati a patto che i diavoli si tengano discosti, adescando così, nello stesso tempo, sia i due pellegrini che vogliono parlarci sia i diavoli che bramano di torturarli: «stieno i Malebranche un poco in cesso [...] per un ch'io son, ne farò venir sette» "i Malebranche si tengano discosti [...] per quanto io sia solo, ne farò venire cento" (*Ibidem* 100; 103). I diavoli colgono l'astuto dolo della promessa: «Odi malizia / ch'elli ha pensata per gittarsi giuso!», dice Cagnazzo. Ma l'astuto Ciampolo tende ancor più il "lacciuolo" simulando d'essere sì malizioso, ma contro i suoi consorti, con una tentazione tanto irresistibile da consentirgli di tuffarsi nella pece bollente per sfuggire alle loro grinfie. Un inganno il suo che potremmo qualificare come *dolus bonus*, secondo le categorie del diritto romano, perchè gli consentì di non essere torturato oltre.

A guardar meglio la questione, tuttavia, ci si avvede che la sequenza temporale è solo un effetto secondario, mentre la differenza sostanziale risiede nello svelamento della verità dell'inganno. Per qualità formale la frode propria dell'uomo pubblico è perfetta quando man-

tiene indefinatamente a lungo la capacità persuasiva del suo inganno verso fedeli, sudditi, cittadini, per così dire, tanto da sfidare il tempo, negando per sempre la conoscenza dei fatti ai frodati.[158] Mi sembra, anzi, che questa sia una peculiarità, o meglio un ideale, di molti peccati di frode, che vogliono ripetersi o addirittura perpetuarsi nel tempo: oltre alla simonia e alla barratteria, l'adulazione, la divinazione; e, limitatamente all'identità dell'autore, anche la magia e il furto. Portiamo a paradigma un esempio estremo. È indubbio che Guido da Montefeltro sia stato convinto con la frode a dare il consiglio di frode. Ma la falsa promessa di assoluzione del suo peccato fu da lui scoperta solo dopo la morte, quando il vero logico e teologico del peccato gli venne svelato dal diavolo che custodiva la sua anima.

Altri peccati, invece, nell'avere successo disvelano necessariamente la propria natura alla vittima, tra questi riconosciamo con certezza solo il peccato degli ingannatori di donne. Ma i peccati di frode che formalmente non possono disgiungere la buona riuscita dallo svelamento istantaneo della verità sono quelli dei traditori. Essi, infatti, mirano essenzialmente non al danno materiale bensì alla morte della vittima, cosicché, almeno in quell'ultimo istante, il traditore non è più in grado di nasconderle la verità, d'altronde non ne avrebbe motivo dato che non potrà subirne la vendetta. Anzi, godrà di rivelare la natura della sua azione per infliggere quell'ultima sofferenza al tradito. *Variatis variandis*, Atreo architetta tutto il doloso tradimento del fratello non solo per il piacere sanguinario di uccidergli i figli, ma soprattutto per quello morale di vedere Tieste sopraffatto dal dolore e dal ribrezzo d'aver divorato i propri figli.

6.5. La problematica identità della vittima. Il danno comune

La questione, infine, appare irresolubile per i consiglieri di frode e i seminatori di discordia, ma anche alcune tipologie di ipocriti. Questo, tuttavia, concerne un quarto aspetto problematico della frode: l'identità della vittima e il suo rapporto col frodatore.

Coloro ai quali è rivolto il consiglio fraudolento, infatti, non sono le vittime ma i beneficiari materiali del consiglio, della cui natura dolosa dovrebbero pur essere consapevoli, con una dinamica dei ruoli simile a quella dei barattieri. Per i seminatori d'odio, poi, la difficoltà nasce dal criterio per definire la vittima. Negli esempi narrati ad Alighieri nell'ottava bolgia, a subire il danno è tendenzialmente tutta la comunità cittadina o ecclesiale e in un certo senso persino

[158] Non possiamo sottrarci dall'ammetere amaramente che molti episodi della storia del nostro dopoguerra sono stati di questo tipo.

colui che ha fatto nascere la discordia, come appare per Mosca de' Lamberti, il quale tardivamente si rammarica (*lasso … accumulando duol con duolo*) del generale danno che aveva causato:

> gridò: «Ricordera'ti anche del Mosca,
> che disse, lasso!, "Capo ha cosa fatta",
> che fu mal seme per la gente tosca».
> E io li aggiunsi: «E morte di tua schiatta»;
> per ch'elli, accumulando duol con duolo,
> sen gio come persona trista e matta. (*Inf.* XXVIII, 106-11).

Quanto agli ipocriti, bisogna discernere. Dei frati godenti, che a Firenze favorirono il partito guelfo, vittime furono evidentemente i ghibellini, i quali troppo tardi s'avvidero della loro falsa imparzialità. Ma il danno di quelle lotte ricadde poi anche sull'intera città. Della calunnia dei grandi sacerdoti, Cristo, vittima destinata, percepì evidentemente la contraffazione menzognera, che lo snaturava da salvatore a falso profeta, da figlio di Dio a blasfemo.

Come abbiamo visto sopra, Caifa rovesciò la verità, non solo accusando il buono di essere cattivo, ma anche mostrando il vantaggio che uno solo morisse per salvare la nazione, quindi, parafrasando Isaia, egli fece sembrare dolce l'amaro della condanna a morte. ~~***Lo tengo qui o lo sposto nel sotto paragrafo degli ipocriti?****~~

Ma in effetti, nella lettura cristiana e dantesca della storia quel dolce apparente si trasformò per i figli di Israele nell'amaro della distruzione del tempio e della diaspora: «[l'aquila dell'Impero romano] con Tito a far vendetta corse / de la vendetta del peccato antico» (*Par.* VI, 92-3). E quindi le vere vittime di quel processo ipocrita furono gli stessi Ebrei, che Caifa diceva di voler proteggere. Dante fa infatti dire a fra' Catalano: «dal concilio / che fu per gli Giudei mala sementa» (*Inf.* XXIII, 124-5).

Molti di questi peccati, infatti, sono tali da sovvertire la concordia dei consorzi umani e di mettere a soqquadro l'armonia delle costellazioni umane, per usare una metafora memore del riflesso terreno delle armonie celesti. Ed è questo come accennavamo, il lascito più nobile e profondo dell'opera filosofica di Cicerone: dal finale della prima opera, il *Somnium Scipionis* del *De re publica*, sotto la specie della virtù; all'ultima, il *De officiis*, sotto la specie del vizio. Come è noto, Alighieri condivide l'idea corruttiva del peccato individuale, specie dei prìncipi religiosi e politici a danno della comunità umana, pur iscrivendolo nella prospettiva della rivelazione e del

Giudizio.

Ciò è manifesto per i peccati più legati ai due poteri, il civile e l'ecclesiale, come quelli di simonia e baratteria (come abbiamo già visto), di ipocrisia e dei seminatori di discordia, per non parlare dei traditori della patria e dei benefattori. La commistione stessa dei due poteri, ecclesiastico e politico, è appunto effetto e causa della generale corruzione delle anime. E nelle fauci di Satana sono puniti insieme quelli che agirono contro i benefattori sia civili sia divini; gli stessi frati godenti bolognesi sono puniti per aver appoggiato la fazione guelfa durante la loro podesteria fiorentina, fomentando una luttuosa discordia civile. La portata politica del loro peccato è testimoniata anche dalla denuncia di Villani: «sotto coverta di falsa ipocrisia furono in concordia più al guadagno loro proprio che al bene comune» (*Nuova cronica*, VIII, 13; Porta tom. 1, p. 431).

Ma anche gli altri peccati sono solo apparentemente individuali, con riguardo sia all'origine sia, e soprattutto, all'effetto di sfiducia, di vendetta, di contagio morale che provocano, anche quando non colpiscano, come pure accade, il bene comune. Su questo Dante torna molte volte, individuando nella diffusa avarizia e nell'ambizione le matrici comuni dei disordini morali e civili. Basti citare una terzina delle più famose: «La gente nuova e i sùbiti guadagni / orgoglio e dismisura han generata, / Fiorenza, in te, sì che tu già ten piagni» (*Inf* XVI, 73-5). Ciò basti dal lato delle vittime della frode.

Dal lato dei fraudolenti, consiglieri di frode e seminatori di discordie, essi sono gli unici, parzialmente con gli ipocriti, la cui azione malvagia non è diretta ma indiretta, e consiste, diabolicamente, a spingere altrui a peccare e, talvolta, a uccidere. Al contrario, ingannatori di donne e adulatori, simoniaci e barattieri, indovini e maghe, ladri e falsari compiono essi stessi quel male che hanno congegnato. E così anche tra i traditori: Caino o Bocca o Bruto hanno alzato non la mano altrui, ma la propria.[159]

~~***→ sposto, previo accenno e rimando, al capitolo sulla seduzione diabolica nei peccatori?!!?****~~ Dal lato del diavolo, infine, come abbiamo già letto nella *Summa*, la tentazione diabolica ha la forma del consiglio, del suggerimento: «Diabolus nos tentat non per modum appetibilis,

[159] Concetti simili a questi, sulla funzione ingannatrice della parola e sull'agente diretto o indiretto del male, dicuteremo in Parte terza "Gli esempi umani della seduzione diabolica. Dissonanti armonie tra definizioni astratte e peccati concreti", con osservazioni non peregrine sui traditori degli ospiti.

sed per modum suggerentis» (II-IIae, Q. 55, art. 1, ad 2); e quindi la tentazione avviene tramite non qualche cosa, piacere corporeo o bene terreno che sia, ma qualche parola lusinghiera e promettente, come si vede nelle due grandi scene di seduzione delle Scritture: quella di Eva in Genesi e quella di Cristo in Matteo e Luca. Ma su questo meglio in Parte III, "Gli esempi umani della seduzione diabolica".

PARTE TERZA. GIASONE E LA SIRENA

1. La seduzione come inganno umano o diabolico nella Commedia

Dopo aver dato un certo ordine linguistico e letterario alle parole e filosofico ai concetti della nostra nomenclatura, dobbiamo domandarci che cosa significhino per Dante questi segni cruciali dell'*ethos* di Satana, nonché dei suoi epigoni umani. Andremo a esaminare, prima, i tre luoghi delle sue opere in cui egli usa il verbo *sedurre*; poi, quella sorta di autoseduzione che emerge sia dal racconto di *Confessiones* II sia dalle accuse che Beatrice rivolge a Dante nel giardino dell'Eden. Terzo argomento saranno tre passi del *Purgatorio* sull'avversario tentatore.

Solo a quel punto metteremo a confronto i vari commenti sul XVIII canto dell'*Inferno*, in particolare per le definizioni dei peccatori della prima bolgia, che oggi chiamiamo "ruffiani e seduttori". Il culmine teorico di questa seconda sarà nel tentativo di capire quale umana malvagità possa fregiarsi, diciamo così, della qualità della seduzione diabolica.

1.1. Tre testi danteschi e tre modi d'intendere lo sviarsi dell'anima umana

Vediamo, dunque, come Dante usi questa famiglia di vocaboli. La prima evidenza è che in nessuna sua opera ricorre il sostantivo *seduttore*, nonostante che le due schiere di dannati nella prima bolgia si definiscano dei "ruffiani e seduttori". Né l'efficace lista di otto peccati con cui Virgilio, sul bordo della voragine del basso inferno, denomina quelli che incontreranno in Malebolge (canto XI), né il canto dedicato, il XVIII, contemplano questa parola.

Anzi, quanto maggiore è la cura con cui Dante distingue gli ordinati e opposti flussi di seduttori e ruffiani, tanto minore è la precisione con cui definisce, ossia distingue logicamente, i due peccati. Sicché nei due luoghi testuali, il generico e lo specifico, ricorre solo la parola *ruffiano*: «ruffian, baratti e simile lordura» (XI, 60); «Via, / ruffian! qui non son femmine da co-

nio» (XVIII, 65-66).

Il verbo, invece, è attestato tre volte nelle varie opere: nella V epistola un'occorrenza e in *Paradiso* due. Anticipiamo che i tre passi per certi aspetti confermano le nostre conclusioni lessicali, per certi altri se ne discostano. Per motivi logici inizieremo col brano ultimo in ordine temporale ma più semplice nel concetto e meno ambiguo nel linguaggio.

1.1.1. "Paradiso" XXII

Nelle parole autobiografiche di Benedetto, quando il Monaco narra di come, illuminato dalla grazia divina, fosse riuscito a convertire le contrade vicine a Cassino dedite ancora a quel culto degli "dèi falsi e bugiardi" che aveva sedotto il mondo: quasi un'eco parafrastica dell'apocalittico «qui seducit universum orbem»:

> Quel monte a cui Cassino è ne la costa
> fu frequentato già in su la cima
> da la gente ingannata e mal disposta [...]
>
> Tanta grazia sopra me relusse
> ch'io ritrassi le ville circunstanti
> da l'empio colto che 'l mondo sedusse *Par.* XXII, 37-39; 43-45.

Occorrono alcune osservazioni. La prima: la fallace fede religiosa, «l'empio colto», aveva sedotto, ossia sviato nella falsa credenza i pagani abitanti la zona di Cassino. Siamo, quindi, nella fattispecie prevista dalla prima definizione di Battaglia: «che induce all'errore o al peccato con l'inganno [...] o enunciando dottrine false» (tom. 18, p. 445). Nelle "dottrine false" rientrano anche le eresie cristiane, per esempio quella di Fotino, che secondo l'erronea credenza del Fiorentino e dei suoi contemporanei aveva persuaso papa Anastasio II delle natura solo umana di Gesù: «una scritta / che dicea: 'Anastasio papa guardo, / lo qual trasse Fotin de la via dritta'» (*Inf* XI, 7-9). Dell'epigrafe a noi interessa solo la relativa: quel "trasse [...] de la via dritta" è, infatti perifrasi perfetta del *sedusse* usato da san Benedetto.

Tra i commenti, scegliamo questo di Benvenuto per comprovare la nostra lettura. Prima l'errore eretico in cui era caduto Fotino, che secondo l'Imolese riteneva Cristo esser stato generato carnalmente da Maria e Giuseppe; poi, la seduzione, ossia il traviamento, di Anastasio papa, trascinato nell'eresia da Fotino stesso. E Rambaldi mette bene in chiaro i ruoli: Fotino, il seduttore (*seducens* [...] *agens*), e Anastasio, il sedotto (*seductus* [...] *patiens*):

> Iste incidit in errorem pessimum, scilicet quod Christus fuisset conceptus ex Maria per Ioseph via nuptiali.

> [...] in quo quidem titulo breviter tangitur nomen utriusque, scilicet Photini seducentis, et Anasthasii seducti [...] "lo quale", idest quem Anasthasium, "Fotin trasse fuor de la via dritta", et non e contrario, ita quod Photinus sit agens, Anasthasius patiens.[160]

1.1.2. Quinta epistola

Un altro passo è nella solenne V epistola, che Dante scrive ai sovrani, ai nobili e ai popoli d'Italia, nella vigilia della discesa di Arrigo VII. Essa è dunque una lettera esortativa, di grande importanza politica, complementare rispetto a quella, la VII, che egli spedisce allo stesso imperatore. Ebbene, l'*exul immeritus*, proprio rivolgendosi ai principi e alle stirpi di origine germanica, li invita a sottomettersi ai voleri di Arrigo imperatore, che s'accinge a sposare l'Italia, la quale, ora negletta, è destinata di nuovo a risplendere ed essere invidiata nel mondo.

Ma perché tale dovere sia compiuto, è preliminare che quella stirpe, il *sanguis Longobardorum*, non si lasci sedurre dalla cupidigia del potere, che come un dolce canto sirenico ne illuda, indebolisca e sottometta la ragione: «Nec seducat alludens cupiditas, more Sirenum nescio qua dulcedine vigiliam rationis mortificans». (*Epistula* V, iv, 13. Ed. E. Pistelli, Società Dantesca Italiana, 1921. ED tom. 6, p. 807; Pastore Stocchi p. 32). È un rigo testuale di densità tanto grande da meritare un'analisi approfondita.

Nec seducat alludens cupiditas [...] *dulcedine* "la cupidigia non vi fuorvii ingannandovi, con non so quale dolcezza": questa stessa coppia verbale è bastevole a collocare il valore del verbo congiuntivo nel senso ecclesiastico di "sviare ingannando", rafforzato dall'evocazione delle Sirene e da quello che del loro fatale inganno è il mezzo, ossia la *dulcedo*. Teniamo a mente quanto abbiamo detto nella disanima di *deliciae* e quanto diremo nello studio della sirena.

Ho l'obbligo di sottolineare che la traduzione di *alludens* con "ingannando", pur ripetuta da molti interpreti, è discutibile. Cercheremo di provarla in modo tale che sia utile proprio alla sintesi sui concetti che stiamo discutendo.

I *lexica* del latino classico non autorizzano affatto questo senso: tanto il Forcellini quanto il *Thesaurus* restringono il suo significato all'equivalente di "scherzare" o "giocare con le paro-

---

[160] Nardi, nella sua lettura del canto, già riferiva giustamente che il canone su Anastasio nel *Decreto* di Graziano "è ritenuto spurio dalla critica storica" (prima in *Nuova Lectura Dantis*. Ed. A. Chimenz. Roma: A. Signorelli, 1950; ora in G. Getto, ed. *Letture dantesche*. Tom. 1, p. 216). Resta che il Fotino più famoso, accusato da Benvenuto di negare la natura divina del Cristo, era in realtà vissuto oltre un secolo prima di Anastasio II, che fu sospettato d'essere troppo accondiscendente con Acacio, piuttosto un monofisita e responsabile di uno scisma. Non ho controllato queste notizie ecclesiologiche né sul *Decretum* né sul *Liber pontificalis*, bensì le derivo solo dalla voce "Photinianer", scritta da B. Kotter sul *Lexicon für Theologie und Kirche* tom. 8, p. 483-4. Sulla figura di Fotino si può leggere l'Appendice II.

le", sebbene Forcellini, come Lewis&Short, attribuisca a *ludo*, nel sesto dei suoi valori traslati, quello di *fallere* e *decipere* con esempi numerosi e illustri di Ovidio e anche di Orazio (tom. 3, p. 122). Tale significato si mantiene nel Medioevo (cfr. Blatt col. 208-9).

Il *Mittellateinisches Wörterbuch*, però, al primo significato registra questi sinonimi con le traduzioni in tedesco: «proprie: A. strictius i.q. [idem quod] ludere, mulcere, blandiri – spielen (mit), schmeicheln, liebkosen ("accarezzare")» (tom. I, p. 484); come già si vede, accanto al valore classico espresso da *ludere/spielen*, l'autorevole lessico introduce *blandiri/schmeicheln*, ossia "lusingare", che già rientra nell'area dell'inganno. La traduzione dunque sarebbe: "La cupidigia non vi seduca lusingandovi, a mo' delle Sirene, con qualche dolce attrazione, e spegnendo la guardia della ragione."

Tuttavia si può risolvere meglio il significato di *alludens*, secondo la maggioranza degli interpreti. Per due motivi.

Il primo di paradigma testuale. Rammentiamo un'intrigante prospettiva data da una frase di *De consolatione* II, 1, 10 di Boezio, testo che Dante conosceva, si può dire, a memoria: «talis erat [Fortuna] cum blandiebatur, cum tibi falsae illecebris felicitatis alluderet» (Bieler p. 18. In apparato non si registra alcuna variante).

Spero che il lettore voglia scusarmi se ci attarderemo su quest'opera. È che essa ha tali terribili delizie, così enigmaticamente sospesa tra platonismo e cristianesimo, mentre la vita e la morte del suo autore hanno tale tragica nobiltà, che quando ci si avvicina all'una e alle altre è difficile non restarne rapiti e invischiati.[161]

La frase è dentro un cruciale discorso che Filosofia svolge sul carattere volubile di Fortuna, dentro il quale è filtrata l'essenza dell'etica antica, quasi che la sua eredità secolare ci fosse donata da questo sapiente sì medievale, ma intimamente compreso della saggezza pagana. E poiché la Fortuna è causa della situazione esterna della nostra vita, essa è anche veicolo delle nostre passioni, che da quella situazione dipendono. Se risaliamo a ritroso la catena, è evidente che solo dominando le passioni e separando da esse la nostra anima, saremo liberi dai fluttuanti stati dell'esistenza, determinati dall'incostanza della Fortuna.

Più in particolare, Severino Boezio vuole persuadere noi e sé stesso che quella catastrofe, il tragico rovesciarsi delle sue sorti — da potente senatore romano a incarcerato come traditore da Teodorico, che poi lo farà uccidere in modo efferato — solo apparentemente è un cambio di

[161] Traggo le notizie della vita dalla bella voce "Boezio" nel *Dizionario biografico degli italiani*, *s. v.*

Fortuna, poiché il suo carattere è la mutevolezza, la sua costanza è l'incostanza: nessun suo dono dura, tutto svanisce. Di più: il mutare delle sue sorti non gli reca svantaggio, ma al contrario offre al prigioniero la preziosa occasione di vedere l'altra faccia di Fortuna e di liberarsi per sempre della sua tirannide.

E ora nel dettaglio della frase citata: la variazione dei due *cum* (coll'indicativo e col congiuntivo) lascia interpretare *alluderet* non come semplice sinonimo di *blandiebatur*, secondo ci spingerebbe a fare una lettura dogmatica del lessico di Prinz, ma come un altro significato complementare sia a "blandiva" sia all'ablativo strumentale ("con le illecebre di una falsa felicità"), vale a dire, appunto, come "ingannare". La fortuna, cioè, aveva blandito Boezio facendo balenare alla sua immaginazione le irresistibili e false illecebre del prestigio, del potere e della ricchezza, come un mezzo per ingannarlo. I concetti sono dunque tre: la lusinga, l'attrazione tentatrice e l'inganno.

Traiamo, se non prova, almeno conforto della scelta lessicale sia dalla traduzione inglese di Tester — "she was just the same when she was smiling, when she *deluded* you with the allurements of her false happiness." (p. 177) — sia dal resto del discorso boeziano che poco più in basso riprende il concetto dell'inganno collo stesso verbo da cui *alludo* deriva: «si probas [...] ne queraris. Si perfidiam perhorrescis, sperne atque abice perniciosa ludentem» "se approvi la Fortuna [...] poi non ti lamentare. Se, invece, inorridisci per la slealtà, disprezza lei che ti beffa ingannandoti e getta via i suoi doni".

Il secondo motivo per tradurre lo *alludens* della quinta epistola con "ingannando" è argomentativo. Se nella frase di Dante noi dovessimo interpretare *alludens* come atto della lusinga, ciò sarebbe perfettamente legittimo e coerente con uno dei migliori strumenti lessicografici del latino medievale. E tuttavia ci sembrerebbe ridondante per la presenza di *dulcedo* nella frase. La nostra ipotesi è che Dante, mai incline a sprecare le parole, abbia aperto la sintesi concettuale del "sedurre" come le due valve di una conchiglia, per separarne gli aspetti dell'inganno e del suo strumento, qui la *dulcedo* (ovvero la dolce tentazione) del potere o delle ricchezze (le "illecebre delle false felicità" di Boezio); le Sirene sono, sul piano del simbolo, il correlativo mitico e sintetico della seduzione: esse, infatti, usano l'estrema dolcezza del loro canto come strumento di inganno per sedurre, ossia sviare, i naviganti, e spingerli così al loro fato di morte. Come vedremo meglio nel capitolo loro dedicato.

1.1.3. "Paradiso" V, 7-12

Infine, il terzo segmento testuale. In una delle lezioni al suo allievo, Beatrice accenna in modo

incidentale che se gli umani si lasciano fuorviare dall'amore per il vero bene a quello per i beni terreni, non è altro perché, mentre non hanno esperienza del primo e unico, bene scorgono in questi secondi e plurali una qualche traccia o riflesso di quello, verrebbe da dire con Paolo e Agostino una qualche *ombra* del suo corpo:

> Io veggio ben sì come già resplende
> ne l'intelletto tuo l'etterna luce,
> che, vista, sola e sempre amore accende;
> e s'altra cosa vostro amor seduce,
> non è se non di quella [eterna luce] alcun vestigio,
> mal conosciuto, che quivi traluce. *Par*. V, 7-12.

È argomento di grande attrazione teologica e morale in sé e in relazione alla dura intemerata che la stessa Beatrice aveva pronunciato nel paradiso terrestre contro il traviamento di Dante. Con tutti i commentatori, rinviamo ad alcune famose terzine di *Purg.* XVI, in cui il medesimo concetto è spiegato più lungo, quando il lombardo Marco individua l'origine, o la causa remota, per cui «il mondo presente disvia» (v. 82) in questa sorta di novella psicologica, di cui diamo ragione con una parafrasi amplificante.

L'anima, dopo essere uscita dalle mani del Creatore, è ingenuamente ignara di tutto, a parte che volentieri tornerebbe verso il suo Principio, perché intuisce che presso di lui godrebbe d'un piacere completo. Ma, trovandosi ancora nel suo pellegrinaggio terreno, quando le accade d'incontrare un bene pur "piccolo", non dice "falso", ecco che s'inganna da sola e insegue quel bene, per gustare il piacere limitato e transeunte, che quel bene può donarle, illudendosi che esso sia l'altro bene, a cui anela pur senza conoscerlo:

> Esce di mano a lui che la vagheggia
> prima che sia, [...]
> l'anima semplicetta che sa nulla,
> salvo che, mossa da lieto fattore,
> volontier torna a ciò che la trastulla.
> Di picciol bene in pria sente sapore;
> quivi s'inganna, e dietro ad esso corre,
> se guida o fren non torce suo amore.
> Onde convenne legge per fren porre;
> convenne rege aver, che discernesse
> de la vera cittade almen la torre. *Purg.* XVI, 85-96.

Come si vede, tutto l'errore è interiore e autonomo, non vi è né Tentatore né illecebra. Anzi, solo dall'esterno può venire la conversione verso il bene che qui non definirei "vero", ma "completo", o "intero". I pastori di anime, qui il "rege", dunque, hanno il dovere morale di attuare una sorta di seduzione divina, perché devia nuovamente l'anima deviata, indirizzandola di nuovo verso la letizia del Signore. E il potere sovrano è legittimo solo se è in grado d'assolvere a questa bisogna, quella di vedere la torre della vera città, sospingendo i propri sudditi verso di essa.

Un secondo collegamento testuale è a *Convivio* IV, xii, 15:

> E sì come peregrino che va per una via per la quale mai non fue, che ogni casa che da lungi vede crede che sia l'albergo, e non trovando ciò essere, dirizza la credenza a l'altra, e così di casa in casa, tanto che a l'albergo viene; così l'anima nostra, incontanente che nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita entra, dirizza li occhi al termine del suo sommo bene, e però, qualunque cosa vede che paia in sé avere alcuno bene, crede che sia esso. (Brambilla Ageno tom. 2, p. 339)

Procediamo con un confronto esegetico cominciando coll'accostare i versi del *Paradiso* a questa prosa conviviale. Il confronto ci assorbirà per alquanto tempo, ma saremo ricompensati sia dalla chiarezza concettuale che otterremo, sia dall'insolito piacere di questa prosa volgare.

Essa fa parte di un capitolo nel quale con dovizia di particolari la materia concettuale è spiegata col mezzo della metafora topica della via e della similitudine del viaggio. Anche qui faccio notare che non sembra affatto un'innocente scelta retorica priva di efficacia filosofica. Tutt'al contrario: basti che si tenga a mente che il nostro argomento fondamentale è *sedurre* come atto dello "sviare" dal giusto cammino. L'immagine del "peregrino", dunque, che camminando in contrada ignota scambia ogni casa che incontra per l'albergo dove pernotterà è adatta all'anima che fraintende il bene terreno, credendo che esso sia il sommo bene.

Ma seguiamo le altre riprese di quest'allegoria intermittente. Alighieri offre una risposta all'inquieta spinta desiderante dell'essere umano, il quale, nel corso della vita, prima vuole un bene piccolo, poi via via sempre più grande senza mai esserne soddisfatto, ma è prosa troppo musicale ed eloquente per storpiarla in un riassunto:

> Onde vedemo li parvuli desiderare massimamente un pomo; e poi, più procedendo, desiderare uno augellino; e poi, più oltre, desiderare bel vestimento; e poi lo cavallo; e poi una donna; e poi ricchezza non grande, e poi grande, e poi più. E questo incontra perché in nulla di queste cose truova quella che va cercando, e credela trovare più oltre. (*Conv*. IV, xii,16; *Ibidem* p. 339-40).

La grandezza di questo periodo è duplice: da un canto, è descritto con profonda perizia il

tema psicologico dell'inquietudine del desiderio umano, sempre insoddisfatto,[162] secondo l'endecasillabo di *Purg.* XXI, 1: «La sete natural che mai non sazia». Dall'altro canto, sulla psicologia si sovrappone il tema metafisico e teologico, nel quale la prima si dissolve, per il semplice motivo che l'anima è stata creata da Dio.

E finalmente, nel paragrafo seguente, Dante torna al motivo del viaggio, in cui rileva l'effetto negativo dei fraintesi alberghi e dei desideri realizzati senza sazietà. Come esistono vari cammini a chi voglia recarsi a una città, l'uno giusto l'altro sbagliato, così «questo cammino si perde per errore come le strade della terra», talché:

> E sì come vedemo che quello che dirittissimo vae alla cittade, e compie lo desiderio e dà posa dopo la fatica, e quello che va in contrario mai nol compie e mai posa dare non può, così nella nostra vita aviene: lo buono camminatore giugne a termine e a posa; lo erroneo mai non l'aggiugne, ma con molta fatica del suo animo sempre colli occhi gulosi si mira innanzi. (*Conv.* IV, xii, 19; *Ibidem* p. 340-1)

Non rammarichiamoci per questa lunga pagina del *Convivio*: essa costituisce un ottimo commento contrastivo dello smarrimento della via tesa verso Dio di *Par.* V, in ambedue i paradigmi testuali la via è smarrita senza un agente seduttore. Per giunta "pomo", "augellino", "cavallo" "bel vestimento" e "donna" appaiono nient'altro che esempi del "picciol bene" di *Purg.* XVI, 91, ciascuno, per la verità, più grande rispetto al precedente, ma tutti pur sempre piccoli rispetto al futuro e divino. Ancora: verso la fine si afferma che non c'è soltanto un cammino "verace" e uno "fallace", ma, tra i due estremi, c'è una gradazione di "meno veraci" e "meno fallaci".

A voler essere cauti e dubbiosi, tuttavia, nel passo citato per primo di *Convivio* IV, xii, 15 sembra sorgere una difformità decisiva: ivi l'errore è conseguenza di un'illusione percettiva: il fenomeno, per il quale l'uomo perde il cammino vero, *sembra* promettere un bene, che invece è assente: come accade con le case credute l'albergo del riposo, ed è scritto «qualunque cosa vede che paia in sé avere alcuno bene, crede che sia esso».[163]

In *Paradiso* V, invece, in tanto il bene terreno ci seduce in quanto ha un qualche *vestigio* del bene divino. Insomma, qui la causa della seduzione posa non tanto su un errore del sogget-

---

[162] Una comparazione arbitraria. Seguendo la "Teoria del piacere" che Leopardi delinea nello *Zibaldone*, parleremmo di desiderio di un piacere infinito, sia come intensità qualitativa sia come durata temporale. Anche per Leopardi non è che i piaceri concreti non siano piacevoli, ma è che deludono quell'aspettativa, quel desiderio di piacere senza limiti. Vedi soprattutto *Zibaldone* p. 165-183, 12-23 luglio 1820 (Flora p. 181-196).

[163] Il valore di questo *pare* come "sembrare" e non "apparire" è sostenuto anche da Bufano, *ED* tom. 4, p. 301.

to, ma su un'orma, in cui riluce la beatitudine divina, che ha aristotelicamente informato quella traccia.

È un'ardita teoria teologica della premessa del peccato, direi di tendenza platonica. Non solo, come nell'epistola, manca il seduttore che induca al peccato, ma qui viene meno pure l'usuale contrapposizione tra falso e vero bene: se un alcunché svia l'anima umana dall'amore per la luce divina è solo perché in esso risplende una traccia di quella luce.

Tra i commenti ne scegliamo due: di Benvenuto e del Buti. Il primo, a mio giudizio, lambisce il profondo significato del dettato dantesco: «"che traluce quivi", idest, transparet umbraliter ibi in mundo, quia nihil potest amari nisi bonum vel apparens bonum» "cioè [la luce eterna di Dio] traspare, appare [ma in Dante è "risplende"] lì sulla terra come attraverso un'ombra, perché nulla può esser desiderato se non un bene o apparente tale".

Dunque, «s'altra cosa vostro amor seduce», ciò accade perché essa è un segno apparente della luce e della verità eterna, che in quella cosa «transparet umbraliter» "appare e riluce come in un'ombra". Quella cosa, o l'*ombra* della nostra parafrasi, mantiene, quindi, un segno della luce. Secondo l'enigmatica simbologia dell'ombra, o meglio secondo la nostra interpretazione, come essa del corpo, così la cosa mantiene in sé alcunché del divino a cui è "simigliante".

È un'interpretazione che assicuro su alcuni scritti agostiniani[164] e sulla stessa lettura tropologica che Paolo fa degli eventi storici narrati nell'Antico Testamento. L'ombra, dunque, non è tenebra, negazione della luce: se fosse così, la lettura allegorica che l'Apostolo fa di Mosè e della Legge, che è quanto dire dell'antico patto del Signore col suo popolo, sarebbe basata sul nulla. L'errore del popolo eletto, infatti, non fu di obbedire alla Legge, bensì di non capirne l'estensione simbolica oltre il suo significato storico-letterario, soggiacendo ai suoi limiti e rifiutando di seguirne l'evoluzione e il compimento nel Cristo. Come dice Lettera agli Ebrei 10,1:

> **Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων** (Ne. & Al. p. 576).

Umbram [σκιά] enim habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum (Fillion p. 1326).

---

[164] Si vedano almeno questi due: *Enarrationes in Psalmos* XLIV, 27: «Ad illud templum quod erat ante umbra futuri, veniebatur [...] cum hircis [...] ut in illo sanguine aliud fieret, aliud significaretur.» (Dekkers&Fraipont tom. 1, p. 514); *Tractatus in Iohannis Evangelium* XXVIII, 9 (Willems p. 282). Può essere di qualche utilità leggere il nostro scritto sull'idea di ombra in Agostino, citato in bibliografia.

Poiché la legge possiede un'ombra dei beni futuri, non l'immagine stessa delle cose.

Quindi la legge, lungi dall'essere falsa, era un'ombra, nel senso che "adombrava" o "prefigurava" i beni futuri che sarebbero stati recati dal Cristo.

Dal lato inverso, due capitoli prima si rievocano le numerose espressioni del Pentateuco nelle quali il Signore raccomanda a Mosè di far sì che la tenda dell'incontro mantenesse un'ombra di quel modello che gli aveva mostrato sul monte:

> οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων, καθὼς κεχρημάτισται Μωϋσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν. Ὅρα γάρ φησίν, ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει· Hbr 8,5 (Ne. & Al. p. 573).

> qui [sacerdotes] exemplari et umbrae deserviunt caelestium. Sicut responsum est Moysi, cum consummaret tabernaculum: Vide, inquit, omnia facito secundum exemplar, quod tibi ostensum est in monte. (Fillion p. 1324)
>
> Questi [i sacerdoti] però attendono a un servizio che è una copia e un'ombra delle realtà celesti, secondo quanto fu detto da Dio a Mosè, quando stava per costruire la Tenda: *Guarda,* disse*, di fare ogni cosa secondo il modello che ti è stato mostrato sul monte*.

L'errore, dunque, non è nella cosa in sé. Tenda o Legge: poiché sono state dettate dal Signore, mai potrebbero esser chiamate "false". L'errore è nel pensiero umano, quando le separi dal corso della storia sacra, conferendo loro lo *status* di vero assoluto e non relativo a un certo punto del loro percorso.

Tornando a Dante, se i beni terreni sono considerati come assoluti, ossia slegati dal vero bene che adombrano, lì c'è l'errore, e conseguentemente il peccato.[165] Ma, al modo della Tenda e della Legge, se l'anima ne afferra tutto il significato di "vestigio" e tiene salda la direzione escatologica di indizio terreno delle luce celeste, se insomma avverte in essi, *umbraliter*, il presagio dei beni futuri, allora c'è non errore né allontanamento da Dio, ma verità e ascesi. L'Imolese si muove su questo sottile discrimine, da cui sembra allontanarsi nella frase concessiva «*mal conosciuto*, quia apprehenditur tamquam bonum, cum tamen non sit» "perché è cre-

[165] Una linea teologicamente affine a questa l'abbiamo letta nella capitolo della Parte II dedicato a Tommaso d'Aquino. In particolare laddove spiega l'essenza peccaminosa della "prudenza della carne", per esempio qui: «Se quindi parliamo della prudenza della carne intendendo il termine prudenza in senso assoluto, cioè nel senso che uno mette il fine ultimo di tutta la vita nella cura della propria carne, allora questa prudenza è un peccato mortale: poiché ciò allontana l'uomo da Dio» (II-IIae Q. 55, art 2, *corpus*; Leonina p. 399; ESD p. 434). Il peccato è dunque, in senso letterale, un disordine (Q. 55, art. 1, *corpus*) e un equivoco. Non è quindi, peccato amare la carne, ma se «si costituisce l'ultimo fine nel bene stesso della carne, allora l'amore è illecito e disordinato» (Q. 55, art. 1, ad 2).

duto come un bene, sebbene non lo sia". Secondo la nostra ipotesi, invece, il bene terreno (che, ripeto ancora, non è falso) può essere "mal conosciuto" solo se lo si separi dal divino che è in esso riconoscibile, sia pure in modo imperfetto o meglio parziale; quasi nello stesso rapporto del bello sensibile con quello ideale.[166]

Ma a che cercare la risposta tanto lontano? In due famosi luoghi di *Paradiso* I ritroviamo le immagini prima della luce, che «per l'universo penetra, e risplende / in una parte più e meno altrove», e poi dell' "orma". Sono versi molto noti, ma giova rileggerli:

> «Le cose tutte quante
> hanno ordine tra loro, e questo è forma
> che l'universo a Dio fa simigliante.
> Qui veggion l'alte creature l'orma
> de l'etterno valore, il qual è fine
> al quale è fatta la toccata norma.
> Ne l'ordine ch'io dico sono accline
> tutte nature, per diverse sorti,
> più al principio loro e men vicine *Par.* I, 103-111.

Seguendo tale teologia della luce, o, dovrei dire, dell'ombra, sembra di poter affermare che nelle cose terrene splenda una differenza di quantità, non di qualità, di luce divina; e la superiore intelligenza delle "alte creature" ha la capacità di vedere nelle "cose tutte quante" l' "orma", appunto, del Creatore, che ha loro impresso la propria "forma", in significato reso più evidente dalla triplice rima.

L'ambiguo discrimine di Benvenuto tra giusta e sbagliata interpretazione è varcato dal Buti, quando dice: «*traluce* ; cioè trapassa con falsa luce: imperò che pare quel che non è [...] se altra cosa entra nel desiderio umano, è per cagione del cognoscimento che è ingannato da falsi beni che ànno apparenzia di vero bene e non sono» (Giannini tom. 3, p. 133).

In modo coerente con le rispettive visioni, i due antichi dantisti interpretano differentemente il *seduce* del verso 10. Benvenuto resta al senso dinamico di "trarre a sé": "attrae verso

---

[166] Alcune schegge platoniche sul tema. La questione è già posta in *Fedone* 100 C-D dove Platone dice che una cosa non è bella se non per manifestazione o comunanza o partecipazione del bello in sé. E Plotino dice che i bei corpi sono immagini e tracce e ombre del bello in sé: εἰκόνες καὶ ἴχνη καὶ σκιαὶ (*Enneades* I, 6,8). Certo, ne consegue che l'anima non deve più correre verso loro. Ma resta che il primo passo dell'ascesi non sembra poter prescindere dal riconoscimento di quei corpi come tracce od ombre, che dir si voglia. In altro testo platonico, il discorso di Diotima, l'amore della bellezza dei corpi è inizio esplicito di tutto il processo di ascesi (*Symposium* 210A-B).

l'amore di sé", variante più innocente di "sviare": «"e s'altra cosa", idest, si alia veritas apparens, "vostro amor seduce", idest, trahit vos in amorem sui» (Lacaita tom. 4, p. 401). Il Buti, invece, piega il verbo verso il significato della frode, possibile bensì incoerente con questi versi: «"seduce"; cioè inganna» (Giannini tom. 3, p. 133).

La visione del Buti appare, insomma, più limitata e rigida di quella di Benvenuto, che l'aveva preceduto di vari lustri, perché egli fa dipendere l'errore umano dall'intrinseca qualità falsa, ossia antitetica al vero, dei beni non divini.

Già nella metafora *vestigio* si nasconde l'energia che porta a quest'interpretazione, è metodo, infatti, cercare la massima congruenza possibile tra il senso proprio e quello tropico. E dal momento che *vestigium* significa "orma", e perciò "ricordo" e "segno" di qualcosa, sarebbe poco ragionevole pensare a una *falsa* orma. Piuttosto la fallacia intellettuale è nel non riconoscere il vestigio in quanto tale, ossia la forma del piede e l'effetto del passo; fuori metafora o piuttosto salendo a un grado più astratto: il segno di alcunché.[167]

1.2. Le autoseduzioni di Agostino e Dante. Le irresistibili illecebre mondane

Sospinti dalla variegata e attraente profondità di questi tre passi, ci proponiamo ora di trattare un'ulteriore idea della seduzione di Dante. E di andare a confrontarla con quel passo delle *Confessiones* agostiniane che abbiamo già esaminato nella Parte I di questo libro.

Prima d'iniziare, vorremmo trovare concorde il nostro lettore su un aspetto caratteristico dei grandi testi, che è questo. I testi degli *auctores*, nel senso etimologico di coloro che nutrendo l'anima ci ingrandiscono ed innalzano oltre i nostri limiti, sono tali in virtù di una loro forza leggiadra, se è lecito l'ossimoro. Vogliamo dire che essi, per certi versi, c'incantano con l'eleganza delle loro forme, e una volta che ci hanno legati, sfidano la nostra mente con aspetti sempre nuovi, anzi inattesi, cosicché, dall'altro verso, si oppongono alla nostra mente sfidando la nostra capacità di capire e minando la speranza di venire a capo dei loro sensi complessi. Quasi un'infinita partita di scacchi, che non si potrà mai credere di vincere.

Ho scritto queste ultime frasi, per chiedere comprensione, se ci dilunghiamo su alcuni testi con acribia eccessiva, oppure se, come stiamo per fare, torniamo sui nostri passi a riaffrontare episodi o capitoli, frasi o versi, che con maggiore senso della misura si sarebbero dovuti con-

[167] Da questo punto di vista *vestigio* è assimilabile a una metafora prediletta da Dante, quella di *sigillo*, talmente vasta e profonda, che è meglio resistere alle sue illecebre intellettuali.

siderare superati.

Ritorniamo, come promesso o minacciato, al secondo libro delle *Confessiones*, nonché all'ultima frase della nostra citazione. Per discutere e interpretare l'uno e l'altra, dovremo impiegare del tempo e ricorrere ad altri testi. Nondimanco, questi ci permetteranno di aprire il compasso testuale a tutta la cronologia cristiana in cui s'inquadra la nostra ricerca: da Paolo a un teologo del Duecento, dal mondo tardo antico di Agostino all'alto medioevo di Gregorio Magno.

Tutto il secondo libro, con l'inizio del terzo, invero, si dedica a un'impietosa narrazione della condizione di peccaminoso traviamento di Agostino, mentre nella nativa Tagaste attendeva di andare a Cartagine. A parte il famoso episodio del furto di pere, la coppia di libri è percorsa da penetranti perifrasi del peccato carnale, prevalentemente metaforiche. Per descrivere i propri eccessi Agostino sceglie uno stile eccessivo ed espressionista, denso di ripetizioni e di disordini concettuali.

Riuniamo arbitrariamente alcuni frammenti più memorabili secondo analogie tematiche: ed ecco gli svariati e oscuri amori in cui s'inselvatichiva: silvescere [...] *variis et umbrosis amoris* (II, i,1). Le nebbie e caligini della libidine: *Exalabantur nebulae de limosa concupiscentia* [...] *caligo libidinis* (II, ii,2). Gli eccessi e la frenesia di una libidine licenziosa: *vesania libidinis licentiosae* (II, ii, 4), che come in un calderone (*sartago flagitiosorum amorum*; III, i,1) lo faceva bollire nelle sue fornicazioni, *in confuso aestuabat* [...] *ebulliebam per fornicationes meas* (II, ii,2).

E a causa del limaccioso desiderio della carne (limosa concupiscentia carnis; II, ii,1) a favore della bellezza imperfetta e tenebrosa per ingannevoli vizi ("defectiva species et umbratica vitiis fallentibus"; II, vi, 12), egli finiva per insozzare la fonte dell'amicizia col sudiciume della concupiscenza e per oscurarne lo splendore con le libidini che salivano dal Tartaro ("venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae candoremque eius obnubilabam de Tartaro libidinis"; III, i, 1). Fino ad allontanarsi sempre più dal bene e da Dio:

> sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque offuscabant cor meum, ut non discerneretur serenitas dilectionis a caligine libidinis. Utrumque in confuso aestuabat et rapiebat imbecillam aetatem per abrupta cupiditatum atque mersabat gurgite flagitiorum.
>
> Esalavo invece dalla paludosa concupiscenza della carne e dalle polle della pubertà un vapore, che obnubilava e offuscava il mio cuore. Non si distingueva più l'azzurro dell'affetto dalla foschia della libidine. L'uno e l'altra ribollivano confusamente nel mio intimo e la fragile età era trascinata fra i dirupi delle passioni, sprofondata nel gorgo dei vizi. (II, ii, 2; Skutella p. 25).

L'oscuro delirio della sua sfrenata libidine carnale, dunque, portava sempre più Agostino lontano dalle luminose vie dell'innocenza, sul fango di quelle *vias meas nequissimas* (II, i,1) e *distortas* (II, iii, 6); la sua vita era trascinata fra i dirupi delle passioni, sprofondata nel gorgo dei vizi e lo consegnava prigioniero del vizio.

Ma, a parte il cenno, peraltro ambiguo, all' "avversario invisibile" (II, iii, 8), tutta la sua corruzione dipendeva dal suo arbitrio: è lui che si consegna prigioniero al vizio della carne: *totas manus ei dedi* (II, ii, 4); è ancora lui che infine si precipita in quell'amore da cui desiderava essere catturato: «Rui etiam in amorem, quo cupiebam capi» (III, i, 1).

Ciò è quanto possiamo dire osservando in modo rapsodico e compendiario il secondo libro e l'inizio del terzo. Andiamo, ora, a un esame in dettaglio della lunga citazione data nella prima parte. Per comodità del lettore la ripetiamo qui con la traduzione di Carena:

> Ecce cum quibus comitibus iter agebam platearum Babyloniae et volutabar in caeno eius tamquam in cinnamis et unguentis pretiosis. Et in umbilico eius quo tenacius haererem, calcabat me inimicus invisibilis et seducebat me, quia ego seductilis eram. (*Confessiones* II, iii, 8; Skutella p. 29).
>
> In tale compagnia percorrevo la mia strada fra le piazze di Babilonia, avvoltolandomi nel suo fango come fosse cinnamomo e unguenti preziosi. E per impantanarmi più tenacemente nel suo mezzo, il nemico invisibile mi calcava, seducendomi poiché mi lasciavo facilmente sedurre. (Carena p. 445).

Forse capiremo meglio il senso non solo del passo ma dell'intero libro, cercando d'interpretarne una sola parola. Traducendo, Carena ha scelto di interpretare *umbilicus* come metafora di "punto intermedio": «E per impantanarmi più tenacemente nel suo mezzo». Io tuttavia preferirei restar fedele al traslato, pur rendendolo più chiaro con la metonimia *ventre*. La mia scelta è fondata non tanto sulle definizioni apocalittiche di Babilonia «la grande meretrice» (Ap 17,1; 19,2) «la madre di tutte le meretrici e delle abominazioni della terra» (Ap 17,5), simbolicamente ambivalenti. Quanto perché *umbilicus* può evocare il peccato della carne, di cui si scrive qui: Agostino, nello stesso paragrafo 7, ricorda di essere stato ammonito dalla madre a *ne fornicarer*, e soprattutto *ne adulterarem*. Ma, come abbiamo scritto *supra*, l'espressione più utile alla nostra mira è nel paragrafo precedente: «excesserunt caput meum vepres libidinum», sono questi rovi delle libidini che lo hanno traviato sulle false e dannose vie del peccato. Noi pensiamo, perciò, che la metafora *umbilicus* sia stata scelta dall'autore per definire e amplificare la vera causa del suo traviamento.

A dar ulteriore fondamento a tale interpretazione, citiamo questo passo di Gregorio Magno papa, preso dai *Moralium libri sive expositio in librum beati Iob* XXXII, xiv, 20 (spesso ab-

breviato in *Moralia in Iob*, il suo influente commento morale a Giobbe), che è ermeneusi dei versetti 40,10-11 («Ecce behemoth quem feci tecum [...]»), compresi nel secondo discorso di Dio a Giobbe.

Gregorio, interpretando allegoricamente[168] la fisiologia di Behemoth, il Bestiale, va a fondare una fisiologia morale dell'uomo al quale attribuisce due parti anatomiche di Behemoth stesso. E dunque, dapprima identifica il diavolo cristiano nel Behemoth biblico: «Quem sub Behemoth nomen nisi antiquum hostem insinuat [...] ?» "A chi Egli allude sotto il nome Behemoth se non all'antico nemico?" (PL 76, col. 614; Adriaen tom. 3, p. 1640).

In seguito, ecco che completa la sua fisiologia morale distinguendo la sede della lussuria tra maschio e femmina: per il primo nei lombi, per la seconda nell'ombelico:

> Vers. 11: "Fortitudo ejus in lumbis ejus / et virtus illius in umbilicis ventris ejus". 20 [...] Quia igitur potestate diaboli utriusque generis sexus valde ex luxuriae infirmitate substernitur, et fortitudo eius in lumbis contra masculos, et virtus illius contra feminas in umbilico perhibetur. (PL 76, col. 648 Adriaen tom. 3, p. 1645).
>
> "Vers. 11: 'La sua forza è nei suoi lombi e il suo potere è nel suo ombelico' [...] Il sesso di ambedue i generi è certamente sottomesso dalla potenza del diavolo a cagione della debolezza della lussuria, e si afferma che la sua forza è nei lombi contro i maschi, e la sua potenza nell'ombelico contro le femmine".

Per mostrare la durevole autorevolezza dell'opinione gregoriana, basti dire che quasi sette secoli dopo, Tommaso — in *Catena aurea in Lucam* XII, 34, lc 10 — usa la stessa fisiologia morale: «*Sint lumbi vestri praecincti* [...] Gregorius In Evang. (hom. 13). Vel aliter. Lumbos praecingimus cum carnis luxuriam per continentiam coartamus: viris enim luxuria in lumbis est, feminis in umbilico.» (Guarienti tom. 2, p. 185).[169]

---

[168] Come già aveva dichiarato di voler fare nella sua epistola dedicatoria a Leandro: i suoi confratelli, infatti, gli hanno chiesto non solo di scrutare le parole della storia attraverso i sensi delle allegorie, ma anche, senza fermarsi lì, di inclinare i sensi allegorici verso la pratica della moralità, e infine di coronare tutti questi sensi col ricorso a testimonianze testuali: «ut non solum verba historiae per allegoriarum sensus excuterem, sed allegoriarum sensus protinus in exercitium moralitatis inclinarem [...] ut intellecta quaeque testimoniis cingerem». (PL 75, col. 512). Come si vede Gregorio dà qui i caratteri essenziali dell'ermeneutica cristiano medievale dei testi sacri.

La fisiologia maschile à già definita in XIII, xvi, 19 (PL 75, col. 1026).

[169] Così pure in *Expositio super Iob ad litteram* cap. 40 :«Et propter hoc, ut ipse in eodem libro alibi dicit, *huiusmodi spiritus luxuriae obscenitatibus delectantur*, quae quidem eorum delectatio metaphorice in verbis praemissis exprimitur. Et quia propter concupiscentiam carnis secundum hoc vitium maxime possunt homines superare, ideo dicit *fortitudo eius in lumbis eius*, ut hoc referatur ad viros, *et virtus illius in umbilico ventris eius*, ut hoc referatur ad mulieres; *stringit caudam suam quasi cedrum*, quia quos in hoc peccatum deicit dulcedine voluptatis finaliter ligatos tenet, *nervi testiculorum eius perplexi sunt*, quia si aliquis in hoc vitium deiectus evadere nititur, diversis occasionibus iterato irretitur.» (Leonina tom. 26, p. 217 a-b).

Infine, Egidio di Roma — scolaro e sodale di Tommaso a Parigi, ammirato e citato da Dante, specie nel *Convivio* — ricorda quest'interpretazione gregoriana in *Canticum canticorum expositio* caput 7, e ne scrive fedele parafrasi. (Busa tom. 7, p. 40, linea 139).[170]

Riteniamo, per tutto ciò, che sia confermato il nostro dettaglio ermeneutico sul senso di *umbilicus*.

È pur tuttavia vero che *umbilicus*, per la sua omologia col greco *omfalòs*, è simbolo complesso e alquanto positivo. Meno dubbi, certamente, solleverebbe *venter,* traduzione del greco **κοιλία**.[171] Lemma che ricorre anche in due passi paolini (Rm 16,18 e Ph 3,19), tra cui s'impone questo di *Filippesi*:

> **πολλοὶ γὰρ περιπατοῦσιν [...] τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, 19 ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες. (Ph 3,18-19; Nestle & Aland p. 520-21).**
>
> Multi enim ambulant [...] inimicos crucis Christi, **19** quorum finis interitus quorum deus venter et gloria in confusione ipsorum qui terrena sapiunt. (Fillion p. 1298).
>
> Perché molti [...] si comportano da nemici della croce di Cristo: **19** la perdizione però sarà la loro fine, perché essi, che hanno come dio il loro ventre, si vantano di ciò di cui dovrebbero vergognarsi, tutti intenti alle cose della terra.

Non vorrei che passasse inosservata la particolare psicologia di questi peccatori: essi non solo obbediscono al proprio ventre, non solo si asserviscono alle proprie cupidigie terrene, come a un dio, ma addirittura se ne vantano: la perversione morale del comportamento si eleva, dunque, a perversione emotiva e filosofica, creando un'eco memoriale col popolo empio e demente di Isaia 30,9-11, che avevamo citato nella Parte I.

E così, il nostro tragitto è ciclicamente tornato ad Agostino, che provava vergogna se non peccava come i suoi compagni. L'adolescente Agostino, incapace di dominare propri istinti, si abbandonava alla ricerca delle sue passioni terrene, senza alcun pudore. Privo della guida divina, restava refrattario alle preghiere della madre, ma obbediente solo agli esempi dei compagni più depravati e ai consigli diabolici.

Ma, come abbiamo detto, l'avversario invisibile del genere umano lo sottometteva facilmente perché si attaccasse vieppiù al "ventre di Babilonia", ossia alla somma dei degradanti

---

[170] Sulle insidie di questa parte corporea torneremo più in basso, quando nel capitolo dedicato a Gerione parleremo delle interpretazioni allegoriche della corda/cintura.

[171] GLNT, tom. 5, col. 663-672.

piaceri corporei, specie quelli del sesso, e desse la schiena, perciò, alla via giusta e dritta del Signore.

Poco sopra, concludendo la superficiale analisi dell'insieme del II capitolo e di parte del III, avevamo scritto che Agostino ammette, con rara onestà, che lui stesso volle diventare prigioniero della lussuria, senza cercare, perciò, attenuanti nell'intervento del Maligno. Quest'ammissione è sorprendente non solo per un motivo etico ma anche teologico: nel corso del libro VIII, infatti, l'Ipponate mostra una grande considerazione per Antonio, il santo monaco egiziano ("tantum vir" 6,14). Ma, nonostante ciò, il conflitto tra bene e male appare qui come un conflitto senza Tentatore, ed è piuttosto la sua *perversa voluntas* a spingerlo verso il peccato. Sebbene sia sempre incauto estrapolare un passo, non ci sembra possibile non leggere questo del *De libero arbitrio*:

> Nemo autem securus est in iis bonis quae potest invitus amittere. Veritatem autem atque sapientiam nemo amittit invitus. Non enim locis separari ab ea quisquam potest; sed ea quae dicitur a veritate atque sapientia separatio, perversa voluntas est, qua inferiora diliguntur. Nemo autem vult aliquid nolens.
>
> Ora non si è sicuri di quei beni che si possono perdere indipendentemente dalla volontà. Ma la verità e la sapienza non si perdono indipendentemente dalla volontà. Infatti non è possibile separarsene nello spazio. Quella che si chiama separazione dalla verità e dalla sapienza è la volontà perversa con cui si amano le cose inferiori. E non si vuole una cosa contro voglia. (II. 14,37; Green p. 73).

"Perversa voluntas est, qua inferiora diliguntur" ci appare come epigrafe del II libro delle *Confessiones*, e quasi un riflesso di Plotino, così come le prime due frasi riecheggiano le proposizioni stoiche e l'etica antica.

Allo stesso modo, il punto impressionante della nostra citazione è l'intreccio tra quel *seductilis*, "incline a essere traviato", l'antonomasia metonimica *umbilicus Babiloniae* e la metafora *vepres libidinum* del paragrafo 3,6. Questi ultimi, i rovi dei desideri della libidine, sono vera origine e causa di tutto il processo seduttivo, al punto di mettere in ombra lo stesso ruolo di Satana. Sotto questa nuova luce andiamo a correggere quanto abbiamo scritto sopra: egli restava sordo ai virtuosi consigli materni, perché ascoltava non tanto i cattivi esempi altrui, bensì i potenti desideri propri. Sospinto dal fervore delle sua cupidigie, Agostino si era, per così dire, sviato da solo, precipitando nel vizio.

C'è un non breve passaggio scritturale che conferma questa visione autonoma della tentazione al peccato, vi abbiamo già accennato alla fine del lemma greco: è Giacomo 1,13-15:

> Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι: ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ

αὐτὸς οὐδένα. 14 ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος: 15 εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκυεῖ θάνατον. 16 Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. (Nestle & Aland p. 589).

Nemo cum tentatur dicat quoniam a Deo tentatur; Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat. 14 Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua, abstractus et inlectus. 15 Deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatum; peccatum vero cum consummatum fuerit, generat mortem. 16 Nolite itaque errare, fratres mei dilectissimi (Fillion p. 1331).

Nessuno, quando è tentato, dica: «Sono tentato da Dio»; perché Dio non può essere tentato dal male e non tenta nessuno al male. 14 Ciascuno piuttosto è tentato dalla propria concupiscenza che lo attrae e lo seduce; 15 poi la concupiscenza concepisce e genera il peccato, e il peccato, quand'è consumato, produce la morte. 16 Non andate fuori strada, fratelli miei carissimi (Nestle & Aland p. 589. Tutti i corsivi sono nostri).[172]

Prima di passare all'ermeneusi dello straordinario passo, s'indugi su una questione esegetica dei primi due versetti. Vi citiamo in nota, eccezionalmente, la traduzione latina di Stephanus, seguita dalla nostra in italiano, perché ci sembra più fedele delle interpretazioni di Girolamo o della CEI. Vediamo. Prima il sintagma ἀπείραστός [...] κακῶν che Girolamo traduce con «intentator malorum» "che non è tentatore del male", secondo il neologismo di valore attivo *intentator*, ossia che non tenta altri verso il male. Ma il Liddel & Scott scrive del lemma greco "incapable of being tempted" (p. 183), con un valore passivo perfettamente colto da Stephanus, il quale poi traduce il genitivo κακῶν con *malis* che, a mia volta intendo come dativo di scopo "ad azioni malvagie" riferito in *apò koinoù* sia a *tentari* sia a *tentat*.

Insomma, secondo il mio umile avviso, Stefano ha colto il senso profondo del versetto iacopiano sull'estraneità direi ontologica tra l'Essere divino e il male; anzi i "mali", perché il plurale di Giacomo priva la parola di ogni dignità metafisica, foriera di una visione dualistica, e li riduce a meri eventi. Per un doppio motivo, dunque, mi sembra divergente la traduzione CEI: perché abbandona il plurale del greco e perché interpreta il genitivo con una causa efficiente (o addirittura con un ancor peggiore ablativo d'agente). Spero di esser stato chiaro.

Ancora: alla fine del versetto 14 c'è una coppia di participi: il primo ha il valore di "tirare" il secondo di "adescare". Per tutto quello che abbaiamo detto nella I parte, è ormai chiaro che

---

[172] Così Stephanus nel suo *Thesaurus graecae linguae* tradusse i primi due versetti: «Nemo, quum tentatur, dicat se a Deo tentari; nam Deus tentari malis non potest, nec quenquam tentat. 14 Sed unusquisque tentatur, dum a propria cupiditate abstrahitur et inescatur.» "Nessuno dica di esser tentato da Dio; infatti Dio né può esser tentato né tenta ad azioni malvagie. 14 Ma ciascuno è tentato in quanto che è trascinato e adescato dalla propria cupidigia" (Stephanus tom. 6, p. 669D).

prima si è "adescati" da alcunché (qui "le proprie cupidigie"), poi si è "tirati" o "traviati" verso il male. Giacomo, se la nostra visione è giusta, ha quindi composto un *hysteron proteron*, rovesciando l'ordine logico delle due azioni. Girolamo e Stephanus lo rispettano, ma CEI traduce «dalla propria concupiscenza che lo attrae e lo seduce», con maggiore logica e minore fedeltà. Ma su questo torneremo qui sotto, per interpretare il senso stilistico di questa scelta illogica per il senso comune.

Temendo di aver osato troppo e senza ragione, abbiamo controllato il passo sulla traduzione della *Tob.* Ebbene, essa resta ambigua sulla seconda questione («qui l'entraîne et le séduit»), perché traduce la parola semplice dell' "esca" col concetto composito del "sedurre", ma ci dà ragione sulla prima e cruciale: «Car Dieu ne peut être tenté de faire le mal et ne tente personne.» Spiegando perfettamente in nota: «Il faut comprendre au sens passif: "Dieu est inaccessible au mal" plutôt qu'au sens actif: "Dieu est incapable de tenter pour le mal"». E subito sotto aggiunge: «Dieu ne peut tenter: le mal lui étant étranger, il ne peut pousser à le commetre» (p. 2956). E dà citazione perfetta di Siracide 15,11-13, che dice analoghi concetti. Abbiamo fatto il nostro cammino, ma scoprire che ci ha portati allo stesso punto dei prestigiosi esegeti di scuola francese, ci conforta e ci compiace nello stesso tempo.

I quattro versetti rappresentano tutti gli atti del dramma seduttivo, persino il suo ordito verbale. Il desiderio concupiscente che facilita il successo della tentazione, o meglio che qui è la tentazione stessa; il suo stesso trionfo causa lo sviarsi e la caduta nel peccato, che, a sua volta, genera la morte dell'anima. I verbi greci sono ambedue presenti: *peiràzo*, coi suoi derivati, è ripetuto cinque volte; in 1,16, poi, c'è l'imperativo negativo di *planào*.

Ma proprio tale forma verbale mette in evidenza la novità di questi versetti: i suoi diletti fratelli in Cristo corrono pericolo di essere sedotti non da qualcuno bensì da sé stessi, malgrado ciò che proprio noi abbiamo sopra affermato circa l'impossibilità di "sedursi". E così non vengono tentati dal diavolo, né tanto meno da Dio, ma "dalla propria concupiscenza" (**πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας**). Una volta che l'uomo ha accettato la concupiscenza, la dinamica diviene tanto rapida quanto irreversibile, ben rappresentata dai due participi presenti (**ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος**, che la versione King James traduce: «when he is drawn away of his own lust, and enticed», ossia "quando è trascinato dal suo proprio desiderio e adescato"; scelta traduttiva che evidenzia lo *hysteron proteron*). Giacomo vi aggiunge la metafora del parto del peccato, un parto orribile perché non dà vita bensì morte.

Se sfogliassimo indietro le pagine, fino all'episodio di Guido da Montefeltro, potremmo

confrontare due fattispecie di seduzione irregolari. Lì Guido è ingannato e sedotto senza tentazione, ossia senza adescamento. Qui l'uomo è tentato senza che ci sia un tentatore.

Non vorrei creare equivoci. Non vogliamo dire affatto che Giacomo crei un'idea di peccato priva del diavolo. Basti leggere il versetto 4,7: «Sottomettetevi dunque a Dio; resistete al diavolo, ed egli fuggirà da voi». Tanto meno desideriamo suggerire l'idea di una fonte scritturale dell'eresia di Pelagio, secondo cui l'uomo stesso aveva la libertà e il dovere d'indirizzare la propria vita secondo la virtù e non il vizio. Nello stesso tempo, tuttavia, il senso di 1,13-16 è indubitabile, ed è molto concorde col secondo libro di *Confessiones*.

La risposta a quest'apparente ambivalenza, va cercata secondo noi in Giacomo 3,15, che abbiamo commentato nella parte dedicata all'astuzia. Rammento che vi si parla della falsa sapienza che guida al peccato; essa ha un triplice carattere: terreno, carnale, diabolico, proprio come quella triplice origine della tentazione, che stiamo per esaminare tre pagine poco più in basso. Come dunque, vi è una triplice ispirazione al male, secondo provenga dalle passioni terrene o carnali oppure dal diavolo, così vi è una triplice sapiente accortezza che ci guida nell'atto peccaminoso, mentre è ora chiaro che una non esclude l'altra.

Trovare il centro della *Commedia* può essere un nobile gioco privo di soluzioni. Certo è che quando il pellegrino vede soddisfatto il suo agognato incontro con Beatrice è un momento in cui si annodano molte trame e dell'opera e della biografia del Fiorentino: l'incontro con l'oggetto del desiderio e lo scopo emotivo del viaggio; il tacito e struggente addio al dolce padre Virgilio, che l'ha guidato per sei giorni attraverso due regni oltremondani; la nuova guida, che lo guiderà nella terza e finale parte del viaggio sacro; il luogo stesso, ossia l'Eden dove la storia dell'uomo è cominciata, e quindi dove si unisce circolarmente il tempo remoto e il tempo presente; e dove s'incontrano tutti gli spazi, dal momento che il vento mosso dal vorticoso ruotare del Primo mobile arriva sin lì a scuotere gli alberi dell'eterno giardino e a inseminare così le terre tutte. La stessa origine geologica dell'altissima montagna formata dalla terra fuggente la caduta di Lucifero, dal cui ombelico, che è il centro del cosmo, Dante e Virgilio sono passati, percorrendo la "natural burrella" alla spiaggia purgatoriale. Esso è dunque, per così dire il luogo dove tutte le storie e tutti gli spazi convergono.

Ebbene, quando Dante incontra lì Beatrice, in modo del tutto inatteso ella lo redarguisce con estrema veemenza: la requisitoria di un vero processo che dura per due canti e circa 180 versi. L'argomento della requisitoria? Il peccato di Dante: per effetto di seduzione, Dante perse il discernimento del bene e del male, avviandosi alla propria perdizione, perché «la diritta via

era smarrita» (*Inf.* I, 3) e quindi si ritrovò nel «mar de l'amor torto» prima di arrivare sulla riva di quello «diritto» (*Par.* XXVI, 62-3). Il centro individuale in questo centro geografico e storico, dunque, è rappresentato dal traviamento a cui Dante colpevolmente cedette, dopo la morte della donna: esso fu la causa del pauroso smarrimento nella notte morale della selva oscura, quindi l'origine della discesa di Beatrice nel Limbo per pregare Virgilio, del soccorso del poeta mantovano e infine del viaggio stesso. Prima che egli s'immerga nelle acque del Letè, dimenticando il male compiuto, occorre che ne prenda coscienza completa.

Chiedo venia per la lunga premessa, ma questa memoria di cose note ci aiuterà a dare il giusto senso alle singole parole

Cristoforo Landino commenta i versi in cui Beatrice spiega agli angeli la grave caduta di Dante nel peccato dopo la sua morte. Egli si traviò verso una vita falsa ("la via sinistra de' vitii" chiosa Landino); falsa come le illusorie immagini di bene che inseguiva, ignaro della fallacia delle loro promesse. Si rilevi la triplice falsità, forse ridondante ma analiticamente efficace. Cito questa terzina, poi quella commentata e infine il commento stesso, nel quale Landino espone la sordità morale dell'anima ormai irretita:

> e volse i passi suoi per via non vera,
> imagini di ben seguendo false
> che nulla promession rendono intera.
> [...]
> Tanto giù cadde, che tutti argomenti
> a la salute sua eran già corti,
> fuor che mostrarli le perdute genti. (*Purg.* XXX, 130-2; 136-8).

> "Tanto qui cadde", cioè tanto rovinò nel vitio, "che tutti gli argomenti", che tutte le industrie et aiuti che si posson fare, "eron corti", non erono sufficienti, "fuor che mostrargli le perdute genti": non si può ridurre ad vera virtù l'huomo già irretito et preso dalle illecebre et false lusinghe delle voluptà corporee, se non gli mostriamo quante pernitie, quanta calamità, quanto danno, quanta manifesta ruina et etherna morte ci viene da' vitii. (Landino 1497, p. 214 *recto*; Procaccioli tom. 3, p.1507).

Si noti la somiglianza tra la frase della *Catilinaria* di Marco Tullio, citata nella prima parte («quem corruptelarum inlecebris inretisses») e questa di Landino («l'huomo già irretito et preso dalle illecebre et false lusinghe delle voluptà corporee»); e anche qui *irretito* appare, come *inretisses* in *Catilinaria*, ambiguamente sospeso sul limitare tra i due sensi: l'uno originario di "tenere prigioniero" e l'altro traslato di "circuire".

Al confronto delle due espressioni, però, il pagano e il cristiano sembrano invertire le

proprie visioni del male. Le *illecebre* dell'umanista, infatti, sono causa efficiente dei due participi, mentre le *corruptelarum illecebrae* del Romano sono lì un semplice ablativo strumentale, dove il soggetto responsabile dell'azione è il malvagio Catilina. È pur vero che Marco Tullio sceglie la sintassi più funzionale al suo scopo, che era quello di tratteggiare il feroce ritratto di un grande seduttore, sorta di Satana pagano. Per Landino, invece, o meglio per il personaggio di Beatrice, Dante, come Agostino, si è sviato da solo, lasciandosi irretire dalle tentazioni, senza che il Principe del male si desse la pena di intervenire.

Si ricorderà forse che, nella Parte prima, per chiarire i sensi morali di *irretire* avevamo citato queste parole di Landino sul movimento del serpente tra i fiori della valletta dei principi sulle pendici dell'Antipurgatorio. Alcuni commentatori «pigliono "l'herba et fiori" per le voluptà et piaceri mondani, contr'a quali difficilmente fanno resistentia gl'huomini. Imperoché alchuni sono irretiti dale corporee voluptà. Alchuni sono tyrati dalla pecunia. Molti dall'ambitione.»

Abbiamo bisogno proprio di questo nesso per spiegare il rapporto logico tra titolo e sottotitolo di questo capitolo.

Non è veramente giusto dire che Agostino e Dante si siano sviati da soli. Certamente nei libri II e III di *Confessiones* è offuscato ogni riferimento all' "antico avversaro", come è assente nei canti XXX e XXXI di *Purgatorio*. Ma neppure siamo nell'estremo opposto, quello che abbiamo studiato nella complessa e affascinante idea dei beni terreni come vestigia della luce divina.

Rientriamo qui nella descrizione teologica che Tommaso svolge a proposito della tentazione di Cristo, quando dice che essa può essere causata non solo da Satana, ma anche dalla carne e dal mondo: «triplex est tentatio, scilicet a carne, a mundo, a Diabolo. Sed Christus non fuit tentatus nec a carne nec a mundo. Ergo nec etiam debuit tentari a Diabolo.» (*Summa theologiae tertia*, Q. 41, art. 1, arg. 3; Leonina tom. 11, p. 403).[173] Tommaso, d'altronde, ha spiegato nella *quaestio* 55 della *Secunda secundae* che il diavolo ci tenta solo suggerendoci qualcosa di desiderabile: «Diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis» (II-IIae, Q. 55, art. 1, ad 3; Leonina p. 399).

Tanto il mondo che circonda la nostra anima, quanto il corpo da cui è avviluppata, sono

[173] Si ricorderà che ancora nel lungo capitolo dedicato alla parte morale della *Summa* nella Parte seconda abbiamo anche visto una simile tripartizione riguardo la sapienza pervertita al male (II-IIae Q. 45, art. 1, ad 1)

per lei fonte inesauribile di tentazioni e quindi di traviamento, anzi, sembra di capire che le prime due fonti siano il presupposto della terza, come vedremo nel prossimo capitolo. ***→ questo è detto anche da Paolo? Ubi?****

Nella geografia tentatoria questa tentazione originata dalla carne e dal mondo occupa una terra intermedia: da un canto, essa è causata da beni falsi e ingannevoli tali e quali gli atti del diavolo; dall'altro canto, però, questi fenomeni sono impersonali come le suggestive vestigia in cui riluce un riflesso della perfezione divina. Il confronto con il Tentatore si risolve in termini grammaticali: nella seduzione personale Satana è il complemento di agente; in quella impersonale, evidentemente, le illecebre mondane o corporee sono la causa efficiente.

1.3. L'avversario tentatore

Si sarà già notato che, sfogliando il capolavoro dantesco, non solo ritroviamo nei suoi versi ed episodi concreti l'esemplificazione dei concetti che avevamo elencato e studiato nella prima parte, ma pure che la sua complessità ci ha obbligato più volte a disdire forme teoriche e ad elaborarne di nuove. In questo capitolo, invece, troveremo, piuttosto, prevedibili conferme del ruolo attivo del diavolo. Talché, se dobbiamo mettere al vertice della ricerca e della conoscenza l'ignoto e l'inatteso, nel corso di questi tre paragrafi stiamo piuttosto scendendo che salendo.

Secondo Luigi Blasucci, che ha curato i lemmi relativi per l'*Enciclopedia dantesca* (ED tom. 5, p. 560-1), Dante usa *tentare* o *tentazione* nel senso morale di «"incitare" qualcuno a fare qualcosa di riprovevole» e di «azione diretta a corrompere, a indurre al peccato con allettamenti» in tre passi del *Convivio* (due dei quali sviluppano lo stesso argomento: *Conv.* IV, xxv, 7; 9) e in uno della *Vita nuova*, ma mai nell'opera maggiore.

Tuttavia, c'è un lungo episodio che corrisponde al concetto, anche se la parola è assente, ed è ampiamente sviluppato dai commentatori: è l'arrivo del serpente nella valletta dei principi, dove Dante e Virgilio si apprestano a trascorrere la notte.

Esso è una sorta di rappresentazione sacra, esemplare della tentazione come atto diabolico inducente al peccato. Il suo arrivo è prima annunciato da Sordello, quando discendono i due angeli a guardia della valle; e poi narrato dall'autore:

> Com' ei parlava, e Sordello a sé il trasse
> dicendo: «Vedi là 'l nostro avversaro»;
> e drizzò il dito perché 'n là guardasse.
> Da quella parte onde non ha riparo
> la picciola vallea, era una biscia,

> forse qual diede ad Eva il cibo amaro.
> Tra l'erba e ' fior venìa la mala striscia,
> volgendo ad ora ad or la testa, e 'l dosso
> leccando come bestia che si liscia.
> Io non vidi, e però dicer non posso,
> come mosser li astor celestïali;
> ma vidi bene e l'uno e l'altro mosso.
> Sentendo fender l'aere a le verdi ali,
> fuggì 'l serpente, e li angeli dier volta,
> suso a le poste rivolando iguali. (*Purg*. VIII, 94-108).

Dei commentatori prendiamo il Lana, la cui prima lettura è sin troppo ovvia: « la quale biscia hae a significare la tentazione del demonio a quelli che sono nella prima vita, la quale tentazione è infugata e dispersa dalla grazia di Dio» (tom. II, p. 1087). Subito dopo, però, introduce una distinzione tra la tentazione di Dio e quella del demonio, che ribadisce ciò che abbiamo notato già nelle definizioni del Battaglia:

> Lo demonio tiene un altro modo di tentare, ch'elli vuole prendere esperienzia per sapere in che modo l'uomo è più fragile, che alcuni sono lascivi in superbia, alcuni in vanagloria ed altri in lussuria etcetera. Saputo quello procede poi mostrandoli e ingannandoli conduceli a perdizione. E questo è quello che dice l'autore: "Da quella parte ove ha men riparo". [...] Circa la quale fragilità è d'acquistarne tale senso tropologico, che per sè medesmo l'uomo dé considerare in che vizio elli è più lascivo, e da quello guardarsi, e armare l'anima di quelle armi, che sono a cciò ordinate: sì che se 'l demonio viene per prenderla da quella parte, ch'elli lo trovi costante e fermo, e non si lasci vincere. (Volpi tom. 2, p. 1087).

Stesso concetto in da Buti:

> tentazione è quando lo dimonio cerca in che peccato elli possa far cadere l'uomo, e quando elli à preso esperienza de l'omo e vede che elli è meno forte in un peccato che in uno altro, et elli li dà la battallia battendoli li mali pensieri, [...] e farebbelo cadere: tanto è la forsa sua, se non fusse la grazia di Dio che 'l difende. (Giannini tom. 2, p. 177).

Il demonio, quindi, tenta, ossia "saggia" il carattere morale dell'uomo per capire meglio quale sia il lato più debole e corrompibile al peccato. Da questo punto di vista il "tentare/saggiare" del Lana è un atto preliminare di quella che chiameremmo la "tentazione" in senso cristiano vero e proprio.

Ma, in verità, su tutto il canto — dal famoso *incipit* «Era già l'ora che volge il disio» all'inno ambrosiano *Te lucis ante*, iniziato da una delle anime che si era levata guardando verso

oriente — s'imprime profondamente l'ora crepuscolare dell'ombra annunciante le tenebre della notte.

E l'autore ne ha ben donde. Essa può essere infatti considerata la seconda notte di cui il pellegrino abbia esperienza, mentre la prima resta quella annunciata in *Inferno* II: «Lo giorno se n'andava e l'aere bruno / toglieva li animai che sono in terra da le fatiche loro». Le altre due, durante il percorso infernale, sono, per così dire, eclissate dal buio, nella prospettiva dell'evento meteorico, e dalla penosa esperienza del peccato e delle pene, nella prospettiva dell'esperienza morale.

Ma ora, tutt'al contrario, dopo essere uscito dalla voragine infernale, dopo la dolce e inebriante visione dell'alba e dell'aurora, questa notte, meglio questo ritorno alla notte, ha un ben diverso impatto emotivo e simbolico. Sicché potremmo dire che la nostalgia famigliare che rivolge l'animo dei naviganti verso il luogo che hanno lasciato quello stesso giorno esprime quella morale e ultraterrena di Dante verso il tempo della luce, della luce ritrovata del mondo e di Dio, e che ora sta nuovamente per perdere.

Ed ecco il commento del Lana: «E vide surgere una di quelle anime in piè e, quasi orando verso l'Oriente, disse questo inno, lo quale si dice alla compieta, nel quale si prega della custodia di Dio per la notte, che ne liberi dalle tentazioni diaboliche.» (Volpi tom. 2, p. 1091). La spiegazione di Iacopo ci offre il destro per vedere interamente l'inno attribuito dalla tradizione ad Ambrogio:

> Te lucis ante terminum
> Rerum creator, poscimus,
> Ut solita clementia
> Sis praesul ad custodia.
> Procul recedant somnia,
> Et noctium phantasmata,
> Hostemque nostrum comprime
> Ne polluatur corpora (*Hymni S. Abrosio attributi* XXIV; PL 17, col. 1223-4).

Prima del tramonto della luce, o Creatore del mondo, ti chiediamo che con la tua bontà tu sia nostro difensore e guardia. Stiano lontani spettri e visioni della notte, reprimi il nostro nemico, affinché non possa contaminare i nostri corpi

Come altri commentatori, Benvenuto interpreta simbolicamente il basso punto dove il serpente entra nella valle, «Da quella parte onde non ha riparo / la picciola vallea»:

> sub ista pulcra fictione poeta figurat moraliter quod tentatio principaliter invadit hominem ab ea parte, qua invenit eum magis immunitum et imparatum, quia scilicet diabolus luxurioso ostendit pulcram foeminam, quae habet magnam potestatem in hominem; avaro ostendit magnam pecuniam, quae omnia potest. Veniebat ergo daemon nunc armatus ad tentandum istos nobiles spiritus variis delectabilibus, puta unum luxuria, alium potentia, alium gloria [...] "venia tra l'erba e i fiori", quia tentatio ingerit se blande inter delicias et delectationes varias, "volgendo ad ora ad or la testa e il dosso", ut reddat se totam pulcram et appetibilem (Lacaita tom. 3, p. 238).
>
> con questa bella finzione il poeta figura moralmente che la tentazione aggredisce l'uomo da quella parte dove è meno difeso e preparato, e il diavolo, naturalmente, al lussurioso mostra una bella donna, che ha un grande potere sul maschio; all'avido, tanto denaro, con cui si può ottenere tutto. Veniva dunque il demonio pronto a tentare questi nobili spiriti con varie delizie, per esempio uno con la lussuria, un secondo con la potenza, un terzo con la gloria [...] "venia tra l'erba e i fiori", perché la tentazione si offre dolcemente tra delizie e vari piaceri, "volgendo ad ora ad or la testa e il dosso", per rendersi bella e appetibile.

Nella Parte prima abbiamo citato Landino, che con altre parole afferma la stessa interpretazione (Procaccioli tom. 3, p. 1174). Similmente, ma in modo ancor più completo, Daniello:

> Ne [*sic*] solamente ci tenta il Demonio, et tira a sè per mezo de' piaceri carnali, ma per quelli della superbia, della gola, dell'avaritia, et finalmente di ciascun altro vitio, mostrandoci quello esser bene che è male, et finalmente sotto varie larve, forme, et false imagini ci si dimostra tentando. (Hollander & Schnapp p. 191).

Oltre alla sacra rappresentazione nella valletta dei principi, un altro luogo in cui domina la tentazione è nel canto XI, dove i superbi recitano la lunga parafrasi del *Pater noster*, umilmente e affettuosamente pensando ai vivi, ancora soggetti al pericolo esiziale della tentazione. La collocazione della preghiera, all'inizio del percorso nel primo girone, è solenne. In particolare ci concerne la parafrasi esplicativa che Dante dà degli ultimi due versetti dell'*Oratio dominica*:

> Nostra virtù che di legger s'adona,
> non spermentar con l'antico avversaro,
> ma libera da lui che sì la sprona.

È una traduzione, ma anche un'esegesi, che si distacca, ancora una volta, da quella di Girolamo, anzi del Cristianesimo latino, su un punto assai controverso a causa dell'ambiguo gene-

re del greco: *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*, infatti, può intendersi sia maschile sia neutro. Secondo Harder[174] i padri orientali lo interpretavano come maschile e concreto, "liberaci dal Maligno"; gli occidentali, a eccezione di Tertulliano, vi leggevano un neutro e un astratto. Le lingue moderne, invece, non possono mantenere tale ambiguità, e colui che traduce è costretto a scegliere e a interpretare.

Insomma, da chi o da che cosa chiediamo al *Dominus* di essere liberati: dal Maligno o dal male? La questione è tutt'altro che irrilevante. E neanche possiamo ignorare che, almeno in italiano, la scelta del neutro comporta un'ulteriore ambiguità: *male* come "dolore" oppure come "malvagità/peccato".

Lutero nel 1546 traduce: «Sondern erlöse uns von dem ubel» (p. 33), dove *ubel* (senza *umlaut*) come neutro indica "male", anche fisico. Ma Calvino nella sua *Bible française*, dopo aver tradotto nella prima edizione del 1546 "du mauvais", che ha la stessa ambiguità delle lingue classiche, nelle edizioni seguenti preferisce chiarire e personificare: «délivre-nous du *malin» (Reuss tom. 2, p. 17)*. Leggiamo cinque versioni: Greca, *Vulgata* di Girolamo, CEI, *Bible Tob* e *King James*, come si legge le tre traduzioni moderne si dividono sull'interpretazione della parola come neutro o come maschile:

> καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, / ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. Mt 6,13 (N&A p. 13).
>
> Et ne nos inducas in tentationem. / Sed libera nos a malo. (Fillion p. 1102).
>
> e non ci indurre in tentazione, / ma liberaci dal male. CEI (N&A p. 13).
>
> Et ne nous conduis pas dans la tentation, / mais delivre-nous du Tentateur. (*Tob* p. 1403).
>
> And leade us not into temptation, / but deliver us from evill. (*s.n.*).

Nel nostro studio, più che l'invischiante questione teologica, ci preme capire come i contemporanei di Dante intendessero la seconda metà del versetto. Ma le cose anche qui restano poco penetrabili. Vediamo. Nella *Vulgata* e nella *Vetus latina* incontriamo «sed libera nos a malo», dove *malo* ha la medesima ambiguità del greco. Chi ricerca non dovrebbe prediligere alcuna ipotesi, e tuttavia è inutile nascondere che noi preferiremmo l'ipotesi del neutro, per corrispondere sia all'opinione di Harder sia a una scelta di Dante antitetica con la sua tradizione.

Ho controllato un altro versetto di Matteo in cui torna lo stesso vocabolo, ma in nomina-

[174] G. Harder, πονηρός. ThWNT, tom. 6, p. 560-561. *Etiam in* GLNT, tom. 10, col. 1393-1396.

tivo maschile. Anche qui nelle due traduzioni latine lo stesso aggettivo sostantivato, seppure con l'iniziale minuscola: «venit malus, et rapit quod seminatum est in corde eius» (*Mt* 13,19). Sembrava, perciò, che avessi condiviso in modo troppo imprudente una delle ipotesi possibili, forse la più errata.

Ho compulsato allora il commentario che lo stesso Girolamo dedicò al *Vangelo di Matteo*; egli commenta a lungo il versetto 11 il significato del *panis*, ma purtroppo non spende una parola né al versetto 12 né al 13. (*Commentarius in Evgangelium secundum Matthaeum*, PL 26 col. 44B-45A). Ho interrotto, infine, la piccola indagine con l'edizione critica della *Vulgata* edita da Wordsworth e White (Partis prioris fasciculus primus, p. 60) nonché con il volume della *Vetus*, di cui fu editore Sabatier nel 1751. Con questi risultati: per il versetto del *Pater* non esistono varianti tra i codici, ma tutti riportano *malo*; per 13,19, invece, una minoranza di codici della *Vulgata* riportano *venit malignus* invece di *venit malus*. Varianti analoghe sono registrate anche nelle edizioni della *Vetus*.[175]

Credo se ne possa inferire che gli amanuensi abbiano variato il secondo ma non il primo probabilmente perché percepivano come definitamente neutro il *malo* della conclusione del *Pater noster*.

In ogni caso, resta che, in questo passo dantesco, come nel prossimo che stiamo per vedere, il Diavolo è nella sua qualità di *Temptator*. Anche nella narrazione dell'arrivo del serpente nella valletta dei principi è ricordata la tentazione originaria di Eva. Non è senza ragione, quindi, dire che l'*avversaro* di Dante[176] ha come risucchiato in sé i due veleni, le due malizie di Satana. L'una, di accusatore presso il Signore di Giosuè e di Giobbe, che danneggia nei beni, prima, e nella persona, poi. L'altra, di tentatore (o di seduttore) di Cristo, come degli uomini tutti, che in modo fraudolento distrae, attira e induce a danneggiarsi da soli. Mosso comunque dallo stesso odio, desideroso comunque della stessa rovina altrui.

La questione della prima metà del versetto non appare aporetica con la qualità buona e clemente del Signore: per merito dello studio lessicale di *tentare*, infatti, riconosciamo qui il senso di "mettere alla prova", che abbiamo discusso nella prima parte. Tuttavia la pregnanza

---

[175] Al riguardo c'è un episodio divertente. Dodici anni fa incontrai il grande biblista Prosper Grech, per avere qualche lume al riguardo. Quando gli sottoposi i risultati della mia indagine, mi squadrò con uno sguardo severo e lampeggiante, ricordandomi che i manoscritti non devono essere contati ma pesati.

[176] Egli sembra prediligere questo epiteto, secondo la mia modesta opinione più calzante con l'etimo greco di *diavolo*, che invece Girolamo lascia aquanto negletto a vantaggio di *inimicus*.

teologica della parafrasi di Alighieri è in questo, che i due *cola* del versetto originario di Matteo sono sintatticamente uniti, grazie non solo alla coordinazione, ma soprattutto alla presenza del diavolo pure nel primo membro, qui come strumento della tentazione divina, quasi in replica di ciò che era stato verso Giobbe («non spermentar con l'antico avversaro»). Quanto ad *adona* "è vinta" vale l'ottima spiegazione di Benvenuto sulla virtù umana «quae tam debilis faciliter inclinatur et comprimitur ad terram, sicut palea quando pluit super eam» "che tanto facilmente è piegata e schiacciata a terra, come la paglia quando piove". (Lacaita tom. 3, p. 302)

Tra i commenti di tutta la terzina, acuto ci appare ancora Benvenuto, nella stessa pagina, per tre motivi: perché l'Imolano dà una spiegazione delle varie forme, ma verrebbe da dire ancora, tempi della tentazione, perché usa *tentare* col senso di "mettere alla prova", coerente col dantesco *spermentar*, e perché infine spiega con chiarezzma i tre agenti della tentazione, carne mondo e diavolo, di cui abbiamo letto nella *Summa* di Tommaso:

> Ad quod est notandum, quod tentare idem est quod experiri vel probare; tentat ergo hominem qui de eius virtute experientiam sumit. Virtus autem hominis consistit in duobus, videlicet, in operando bonum, et declinando a malo. Primo modo Deus tentat hominem; secundo modo virtus hominis tentatur per inductionem ad malum per tres tentatores: primo tentat caro, quia unusquisque tentatur a concupiscentia sua, ut dicit apostolus de se: secundo, tentat mundus cum vanitatibus suis: tertio, diabolus tentat hominem de vitio, ad quod videt hominem facilius inclinari.
>
> Su ciò si deve notare che *tentare* significa "fare esperienza" e "metter alla prova"; *tenta* dunque l'uomo colui che intraprende un'esperienza della sua virtù. Ora, la virtù dell'uomo ha due momenti: fare il bene e allontanarsi dal male. Nel primo modo Dio tenta l'uomo; nel secondo modo, invece, la virtù umana è tentata a motivo di indurla e inclinarla verso il male con tre tentatori: per prima tenta la carne, perché ognuno è tentato dalla propria concupiscenza, come dice l'apostolo di sé stesso; per secondo tenta il mondo con le sue vanità; per terzo il diavolo tenta l'uomo su quel vizio, verso cui vede che un uomo inclina più facilmente.[177]

Restiamo ancora nel *Purgatorio* per leggere due terzine di straordinaria bellezza. Dante usa due volte *esca* nella *Commedia*. La prima è nel senso antico di "cibo per gli animali" e in similitudine. La seconda, però, a conclusione del girone degli invidiosi e dopo gli esempi di invidia punita, colloca *esca* al centro di un dissidio verticale, morale ed escatologico, tra terra e cie-

[177] Landino, un secolo dopo, fa una parafrasi in volgare degli stessi concetti: «Tentare significa provare et fare experientia della chosa et della virtù di quella. La virtù de l'huomo consiste in due cose, in operare bene, et fuggir dal male.» E prosegue con "tre spetie di tentatione". (Procaccioli tom. 3, p. 1218).

lo, tra Satana e Dio, sicché essa appare qui come metafora appropriata non solo delle lusinghe verbali ma dell'insieme dei falsi beni terreni. E Satana, che sa ben celarvi l'*amo* della perdizione, li usa per tentare gli uomini e indurli al peccato:

> Ma voi prendete l'esca, sì che l'amo
> de l'antico avversaro a sé vi tira;
> e però poco val freno o richiamo.
> Chiamavi 'l cielo e 'ntorno vi si gira,
> mostrandovi le sue bellezze etterne,
> e l'occhio vostro pur a terra mira;
> onde vi batte chi tutto discerne». *Purg.* XIV, 145-151.

A esempio e modello dei commenti sull'allegoria dell'esca/illecebre presupposto e mezzo dell'amo/diavolo ne porto avanti due: uno eccellente di Benvenuto, l'altro gustoso del Buti, che non sembrano bisognare spiegazioni:

> "prendete l'esca", idest, illecebram bonorum temporalium, in qua latet hamus. Unde dicit: "sì che l'amo de l'antico avversario", idest, fraudulenta tentatio diaboli, qui primo invidit Deo propter quod ruit, deinde homini quem secum traxit in ruinam
>
> "cioè l'illecebra dei beni temporali, in cui è nascosto l'amo. Donde dice: "sì che l'amo", cioè la fraudolenta tentazione del diavolo, che invidiò prima Iddio, per cui rovinò; quindi l'uomo, che trasse con sé alla rovina" (Lacaita tom. 3, p. 401).

> parla l'autore, secondo figura, dimostrando che li omini sono ingannati dal dimonio, come lo pescio dal pescatore: lo pescatore pone l'esca nell'amo, e così inganna lo pescio, sicchè 'l pillia; e così fa lo dimonio all'omo: l'amo con che lo dimonio pillia l'omo si è lo peccato; l'esca sono li beni apparenti mondani e non esistenti, coi quali ci tira ad ogni male, quando postoceli innanzi, noi l'accettiamo. "sì che l'amo"; cioè lo peccato, del quale lo dimonio fu ingannatore, "Dell'antico avversaro"; cioè del Lucifero e dei suoi seguaci, che *ab antiquo*, come l'omo fu creato, incominciò ad inimicarlo per invidia, "a sè vi tira"; cioè le virtù tirano l'omo a Dio, così li vizi e li peccati tirano l'omo al dimonio (Giannini tom. 2, p. 339-40).

Tra i moderni Muresu, nella sua *lectura* del canto, ha avuto il merito di legare all'allegoria piscatoria le metafore animalesche del pezzo (*camo, meta, amo, freno, richiamo)* come cose «che rappresentano l'ultimo riverbero del linguaggio bestiale» (p. 315).

Dopo l'analisi di questi tre episodi purgatoriali, possiamo costatare che, per quanto non sia discutibile la distinzione teologica delle tre fonti della tentazione al male, tuttavia, almeno in questi versi danteschi, la terza fonte, quella della persona del diavolo, usa quelle che abbiamo chiamato le illecebre terrene come esca per traviare e tirare a sé l'uomo. I commentatori antichi

— abbiamo citato su questo Lana, Buti e qui sopra Benvenuto — insistono che il diavolo studia e saggia ciascun uomo per vedere verso quale attrattiva terrena sia più incline, onde tentarlo e riuscire a vincerlo grazie a quello specifico bene.

Verrebbe, perciò, da pensare che senza queste preliminari inclinazioni, che comprendono la carne e il mondo della distinzione tommasiana, Satana sarebbe impotente. Ecco il senso di quel guardare solo la terra, che Virgilio nota negli uomini con implicita e doppia amarezza: sia per l'errore degli altri che rifiutano così la salvezza, sia per l'impossibilità di chi aveva sì guardato al cielo, ma senza poter godere del dono della salvezza, che è il destino suo e degli altri "spiriti magni" del Limbo.

Quella che abbiamo definito un'antitesi verticale s'incardina sui tre verbi in rima: *tira, gira*, *mira.* Quando miriamo in basso i bassi beni terreni, i *terrena temporalia*, dimentichi degli alti e celesti, barattando l'eterno col temporale, con ciò stesso noi accettiamo l'esito escatologico di farci tirare a sé dall'amo del Diavolo, verso la dannazione nell'infima voragine dell'inferno.

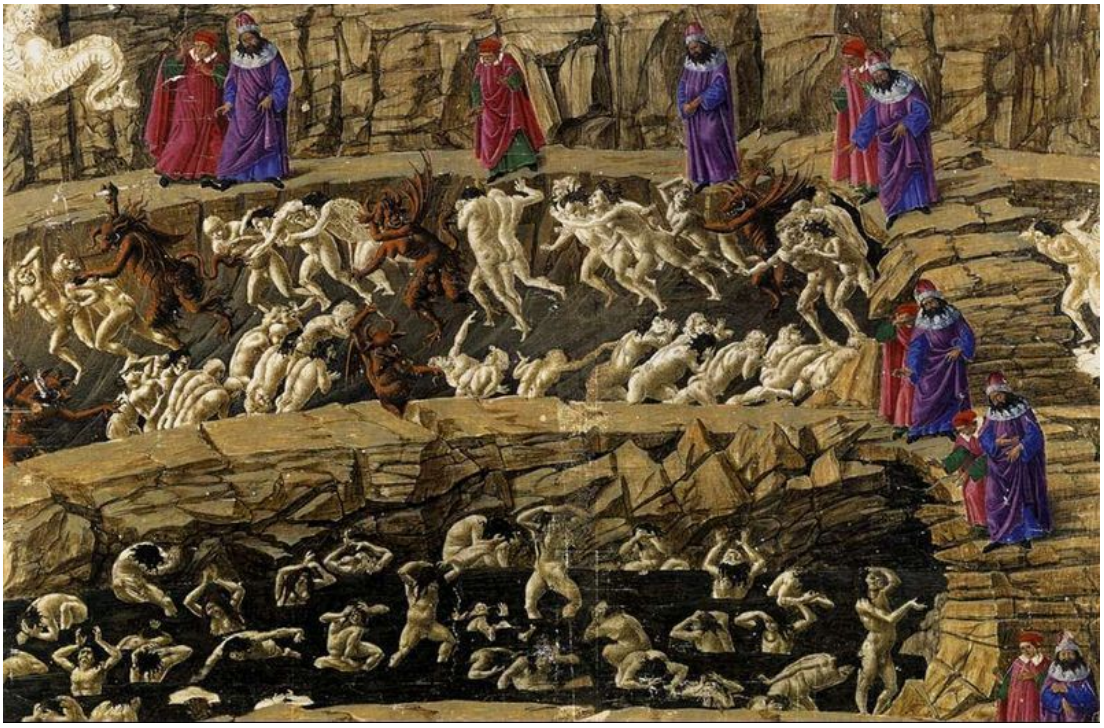
«Chiamavi 'l cielo e 'ntorno vi si gira, / mostrandovi le sue bellezze eterne»: mirare il cielo per mirare alla vita e al godimento eterni è dunque ciò che ogni singolo uomo deve fare per corrispondere alla frutto della Passione. Lo spazio fisico, a noi superiore, degli astri, che ritma il basso tempo terreno, adombra, per dir così, la negazione del tempo e dello spazio, che è l'Empireo, a cui è inferiore; ma è anche causa ispiratrice del nostro ritorno a Dio: guardando il polo dove s'impernia il moto delle stelle, per uno straordinario paradosso metafisico, noi prelibiamo l'immobilità e la quiete divine, verso cui siamo così sospinti. Rammentiamo qui ciò che il Poeta dice di Riccardo di San Vittore: «che a considerar fu più che viro» (*Par.* X, 132).[178] Ammirare i *sidera*, dunque, ci solleva dai bassi destini terreni, cosicché mentre la mente e gli occhi ruotano con le costellazioni celesti, noi ci sublimiamo oltre i limiti geografici e morali, ossia oltre noi stessi.

1.4. Inferno XVIII. Le contraddizioni lessicali dei commenti antichi

> Nel fondo erano ignudi i peccatori;
> dal mezzo in qua ci venien verso 'l volto,
> di là con noi, ma con passi maggiori
> [...]

[178] Ho imparato a leggere questo verso grazie al saggio di Freccero "La danza delle stelle: *Paradiso* X".

Di qua, di là, su per lo sasso tetro
vidi demon cornuti con gran ferze,
che li battien crudelmente di retro.
Ahi come facean lor levar le berze
a le prime percosse! già nessuno
le seconde aspettava né le terze. *Inf.* XVIII, 25-27; 34-39.



Alla precisione di questi versi che descrivono l'identica pena di ruffiani e "seduttori" non corrisponde affatto un analogo gesto verbale per il loro peccato. Il disegno che Botticelli dedica al canto è uno dei più belli ed è l'unico completamente colorato: si distinguono con chiarezza le due schiere di peccatori con direzione opposta (*di qua di là*) ma uguale pena; in basso sono gli adulatori, di cui si parla nella seconda metà del canto, mentre in alto a sinistra si vede ancora Gerione a ridosso dell' "alta ripa", luogo a cui appartiene come guardiano di tutto l'ottavo cerchio. Con la sua visione a volo d'uccello, il disegno permette la migliore percezione della naturale architettura delle bolge. In dettagli della prima boglia, poi, si notano imnpressionanti miscidazioni anatomiche dei quattro *demon cornuti*, i cui corpi dipinti di marrone risaltano rispetto al colore spettrale delle anime dannate.

Per capire l'identità del peccato non possiamo che affidarci alla narrazione e ai dialoghi. E, infatti, uno della prima schiera, Venedigo Caccianemico confessa a Dante, che l'ha riconosciuto, di esser stato lui a condurre l'avvenente sorella «a far la voglia del marchese» Obizzo

d'Este, per compenso di denaro, come è probabile, o per omaggio verso un potente, come è possibile. Pochi versi dopo, ecco la conferma della sua attività e del loro peccato. Mentre egli sta ancora parlando,

> il percosse un demonio
> de la sua scurïada, e disse: «Via,
> ruffian! Qui non son femmine da conio». *Inf.* XVIII, 64-66.

Su "femmine da conio" c'è doppia lettura. La più facile si afferra subito e allude al pagamento dell'incontro sessuale, per cui l'espressione vale come "meretrici". L'*Ottimo*, però, ne dà altra *difficilior* : «Rimproverali il suo peccato: quando uno inganna altro, quello si dice *coniare*; mostra uno, ed è altro. Coniare è mutare d'una forma ad altra forma, e viene a dire ingannare, fare falso conio, falsa forma: trae il nome dalla moneta che piglia stampa.» (Torri tom. 1, p. 334).

Coniare, perciò, ha una derivazione metonimica simile al latino *fingo*: prendono origine dal lavoro manuale: questo di chi plasma la terracotta; quello di chi batte moneta. Nei due casi s'imprime una forma, che nel caso di *fingo* passò a indicare anche il lavoro del mimo; da qui passò al significato di dare una forma artefatta e menzognera a parole o espressioni del volto; quindi l'inganno: chi voglia frodare il prossimo dovrà, infatti, essere verisimile nel parlare e perciò stesso nel timbro e nel volume della voce, nello sguardo e nei moti della bocca, nei gesti del corpo; come un attore, appunto. Aspetti essenziali e preziosi che abbiamo già visto in Parte seconda, "Parole e atti fraudolenti dei dannati di Malebolge". Poiché siamo nel cerchio dei fraudolenti e nella bolgia di chi inganna le donne, la lettura dell'*Ottimo* è molto più ficcante: le "femmine da conio" sono quelle che si vuole o si può ingannare.

Quanto alla seconda schiera della stessa bolgia, nel primo capitolo di questa parte abbiamo già detto che Dante non definisce con un nome quei dannati della prima bolgia che noi chiamiamo "seduttori", Virgilio si limita a usare una perifrasi molto generica: «chi da tal parte inganna» (XVIII, 97). Per capire la questione terminologica dei dannati della prima bolgia e andare più a fondo nella filosofia morale che ne era all'origine, non c'è altra strada che consultare i commentatori antichi. Beninteso, affrontare lo studio dei circa trenta commenti, sarebbe stata un'impresa improba. Più modestamente ne abbiamo ristretto l'esame a tredici che si avvicendarono dal XIV al XVI secolo sui cento canti o su parte di essi: Jacopo Alighieri, Graziolo de' Bambaglioli, Iacopo della Lana, Guido da Pisa, le Chiose anonime, l'Ottimo, Pietro Alighieri I e III redazione, Benvenuto da Imola, Francesco da Buti, Cristoforo Landino, Bernardino Da-

niello, Alessandro Vellutello. L'*esposizione* di Boccaccio non è inclusa perché si arresta al canto XVII.

In modo tra comico e compendiario, potremmo dire che noi moderni, per certi versi, siamo orbati della parola *seduttore* col nostro significato, e per certi altri versi, non siamo risarciti dai commenti antichi nemmeno con un sinonimo coerente. Il silenzio di Dante è tale da aver suscitato notevoli oscillazioni tra i commentatori antichi.

Il primo risultato dell'indagine è che tutta la famiglia delle parole è legata al significato ecclesiastico: da Jacopo Alighieri al Vellutello, lungo un arco temporale di due secoli, *seduttore* significa in genere "ingannatore". C'è ovviamente la fattispecie di colui che inganni il genere femminile, ma non riceve il nostro nome, che talvolta è attribuito, in verbo o aggettivo, agli stessi ruffiani, mentre taluno distingue tra *ruffiani* e *lenones*, aumentando i nostri dubbi. Tra i due peccatori, quei commenti pongono solo la differenza di colui che beneficia della donna ingannata: lo stesso ingannatore oppure altri, per motivo di pecunia oppure di "amistà".

Nella lettura di questa sorta di antologia una fonte ulteriore di confusione può sorgere da questo fatto: che il canto narra non di una soltanto ma di due bolge, e che la prima è a sua volta divisa in due. Talché riunendo la cura medievale nella partizione con il lessico odierno, parleremmo di un canto diviso in quattro: la prima parte descrive la conformazione del cerchio ottavo e delle sue bolge; la seconda tratta della pena dei ruffiani, con l'esempio di Venedigo; la terza, degli odierni "seduttori", con l'esempio di Giasone; la quarta, degli adulatori, con gli esempi di Alessio Interminelli e della Taide di Terenzio, erroneamente calunniata da Dante. I puniti della prima bolgia hanno in comune tra loro almeno il genere della vittima e condividono con tutti i dannati e dell'ottavo e del nono cerchio la fraudolenza, perciò l'inganno, a danno d'altri, in questo caso le donne sviate.

Una razionale tassonomia delle prime tre schiere di dannati dovrebbe, a esser logici, produrre tre diversi nomi coerenti col peccato commesso. Ma, come vedremo, le differenze tra i commenti antichi, anche tra i soli tredici che abbiamo qui considerato, sono importanti; e, ciò che è peggio, con incongruenze e contraddizioni persino entro alcuni commenti. Vediamo.

Il Lana stabilisce in *ingannadori e rofiani* la terminologia delle due schiere della prima bolgia, con coerenza e semplicità tali che c'illuminano a metà, perché, come andiamo ripetendo, tutti i peccati degli ultimi due cerchi sono basati sull'inganno:

> In la prima bolgia punisce li *ingannadori* e *rofiani*, li quali hanno ingannate donne promettendo ad esse, e non osservandoli la promessa e condotteli a viziosa vita. (Volpi tom. 1, p. 493; *idem* a p. 533).[179]

Pietro Alighieri detta una distinzione tanto nella prima quanto nella terza, ben più approfondita, redazione, le cui tracce ritroviamo in Benvenuto. Si noti, però che usa *lenones* anche per gli epigoni di Giasone:

> Et in prima bulgia fingit se invenire *ruffianos* et *lenones* per oppositum modum in supplicio procedentes, ut significet quod quidam sunt *lenones* non pro se sed pro aliis, praemio feminas decipientes. [...]
>
> Ad secundam partem veniendo dicit de alia qualitate horum *lenonum* pro se ipsis decipientium mulieres, inter quos nominat illum probum graecum Iasonem, de quo scribunt auctores et poetae quod multas mulieres decepit (I redazione, Nannucci p. 188, 189).

Ciò che è assai ragionevole in Pietro sono due concetti, per la verità piuttosto ovvii. Ambedue i peccatori hanno ingannato (*decipientes, decepit*) esclusivamente il genere femminile (*feminas*, *mulieres*), l'identità della comune vittima, perciò, li unisce; li distingue bensì colui che ne ha tratto vantaggio: l'ingannatore stesso (*pro se ipsis*), oppure altri (*pro aliis*) in cambio di quel compenso (*praemio*) avidamente desiderato.

Medesimo tratto condiviso e medesima distinzione, nella terza redazione, ma con più coerenti parole e con dotte citazioni classiche e scritturali:

> de illa particulari fraude quam homines commictunt in decipiendo mulieres. [...] talis fraus duobus modis et diversis commictitur [...] Sunt primo enim quidam deceptores mulierum lingua tertia hoc facientes, hoc est quod non pro se agunt hoc, sed pro tertia aliqua persona [...] Qui tales deceptores proprie vocantur 'lenones' ("Super XVIII capitulo *Inferni*" 4-7; Chiamenti p. 205).
>
> Sunt et alii deceptores lingua secunda mulierum qui, non pro aliis, sed pro se ipsis eas decipiunt, ut fecit iste Iason nutu et verbis (*Ibidem* 12; Chiamenti p. 206).

> Su quella particolare frode che gli uomini commettono ingannando le donne [...] tale frode è commessa in due diversi modi [...] dapprima ci sono quelli che ingannano le donne *con una terza lingua*,[180] cioè che non agiscono a prioprio vantaggio ma di una terza persona [...] Questi propriamente si chiamano *lenoni*.
>
> Ci sono anche altri che ingannano le donne con la *lingua seconda* (oppure "con una lingua doppia, lusinghiera e ingannevole"), i quali le ingannano non a vantaggio di altri ma per sé stessi, come fece

[179] Come nelle seguenti citazioni, metto in corsivo le definizioni dei peccatori.

[180] Su questa espressione e i dubbi del suo significato vedi il paragrafo a essa intitolato in Parte seconda, "Parole e atti fraudolenti dei dannati di Malebolge".

Giasone con gesti e parole.

Qui tutto diventa chiaro e finalmente *lenones* è assegnato solo ai lenoni. Tuttavia il peccato di Giasone ancora non riceve un nome, se non la perifrasi spartita coi ruffiani: *deceptores mulierum* "ingannatori di donne".

Il raffronto più stringente tra le due bande di peccatori ci sembra quello di Buti: ribadisce l'uso *lato sensu* di *seduttori* e specifica vieppiù la distinzione tra la due schiere di dannati della I bolgia, definendo i primi *ruffiani* (o verrebbe da dire "seduttori ruffiani") e i secondi *ingannatori* (ossia "seduttori ingannatori"), ambedue accomunati dalle medesime vittime, le donne; dal comune genere di peccato, l'ingannare erotico, collo strumento fondamentale della falsità; dalla medesima circostanza morale, la lussuria; ma distinti per lo scopo (avarizia oppure lussuria) e per il beneficato della compagnia femminile (un terzo oppure l'ingannatore medesimo. (Giannini tom. 1, p. 477).

Benvenuto fa sua la lezione di Pietro sistemando, sin dal commento del canto XI, con fermezza l'identità lessicale dei prosseneti: «rufiani, idest lenones qui seducunt mulieres» "ruffiani, cioè lenoni che ingannano e sviano le donne" (Lacaita tom. 1, p. 370). Agli epigoni di Giasone, invece, non è assegnato un nome neanche dall'Imolese, ma solo una perifrasi con lo stesso verbo dei ruffiani (*seduxerunt* come "ingannare", mentre Pietro usa il sinonimo *decipiunt*) e con la stessa distinzione di Pietro, basata sull'identità di chi tragga il vantaggio erotico, effetto dell'inganno:

> duplex est species *decipientium* mulieres qui hic puniuntur: aliqui enim sunt qui seduxerunt mulieres pro aliis spe lucri, vel alterius commodi, et isti sunt viliores, et proprie appellantur *lenones*: alii sunt qui seduxerunt mulieres pro se tantum, promittentes sibi coniugium, et postea fallentes fidem datam (Lacaita tom. 2, p. 5).
>
> Duplice è la specie di coloro che hanno ingannato le donne e che sono qui puniti. I primi, infatti, sono coloro che sedussero le donne a vantaggio di altri, con lo scopo di un guadagno o di altri vantaggi, e sono i più spregevoli, propriamente chiamati *lenoni*. I secondi sono quelli che sedussero le donne per sé stessi, promettendo loro di sposarle, e tradendo poi la parola data.

L'enunciato merita una pausa analitica. A prima vista la sua struttura sintattica è fortemente parallela, costituita come è da tre periodi formati da principale e relativa. Per più precisa osservazione, aggiungiamo che mentre la prima relativa è sostanzialmente pleonastica, le altre due, al contrario, mostrano con precisione la differenza tra i due ingannatori di donne, i *deceptores mulieres*. Queste due frasi relative gemelle, per giunta simili anche alle frasi di Pietro, non

soltanto sono perfettamente simmetriche, ma pure ripetono la sequenza delle stesse parole (pronome, predicato, oggetto e preposizione: *qui seduxerunt mulieres pro*). Simmetria sintattica, identità logica e ripetizioni verbali fanno risaltare i due diversi complementi di vantaggio: *pro aliis* oppure *pro se*.

Ma ecco che i due periodi infrangono la loro geometria amplificandosi ciascuno con due frasi coordinate. Queste due coppie di frasi sono completamente diverse come forma sia grammaticale sia sintattica: la prima, due indicativi coordinati alla principale (*sunt … appellantur*); la seconda, due participi congiunti al soggetto relativo (*promittentens … fallentes*).

In modo coerente, i due dicòla, tanto sono asimmetrici nell'aspetto formale, quanto del tutto estranei logicamente nell'informazione etica che aggiungono al proprio periodo. Infatti, mentre il primo dicòla definisce i peccatori del proprio periodo (*proprie appellantur lenones*), il secondo, grazie ai participi, indica lo strumento che "colui che inganna le donne per proprio vantaggio" usa per ingannarle, e cioè la promessa, nel momento in cui è pronunciata (*promittentens*) e poi quando "è tradita la parola data" (*postea fallentes fidem datam*).

Questa forte asimmetria fa sì che Benvenuto ci dia due informazioni insufficienti, diciamo zoppe: dei ruffiani, abbiano la parola tassonomica (se mai ne avessimo bisogno visto che già il Poeta la dichiara due volte), ma nulla ci è detto sulla sua arte d'inganno. Dei nostri innominati, all'inverso contrario, veniamo a conoscere la parte essenziale della loro tecnica (complementare alle generiche "parole ornate" della lusinga di Giasone in *Inferno* XVIII, 91), ma non la definizione.

Siamo consapevoli, chi legge e chi scrive, che Benvenuto, l'allievo di Boccaccio, il colto docente che commentò Lucano, Virgilio e Petrarca, gode di un uso raffinato e consapevole del linguaggio, che contribuisce alla chiarezza logica del suo commento. La nostra impressione è che la brusca asimmetria nel passo citato volesse indicare, piuttosto che nascondere, l'imbarazzo di non poter definire con un termine pregnante questi peccatori, e che quindi abbia preferito tacere dove il linguaggio del suo tempo non gli permetteva di parlare.

Ottimo, invece, fa uso estremamente oscillante e confuso della parola *lusinghieri,* con cui nel proemio a *Inf.* XVIII dapprima definisce quelli che noi chiamiamo "adulatori", coerentemente coi versi con cui Alessio Interminelli denuncia la propria colpa «Quaggiù m'hanno sommerso le lusinghe, ond'io non ebbi mai la lingua stucca» (*Inf.* 125-6); anche se la relativa dantesca amplia a dismisura la lusinga, potenziandola ad abito servile, rispetto all'uso oculato che vedremo proprio delle «parolette brevi» di Giasone:

> Nella prima e seconda bolge sono tormentati, in questo decimo ottavo capitolo, coloro che usarono fraude in operare di lussuria, e lusinghe, sicché contiene *ruffiani*, e *lusinghieri*. (Torri tom 1, p. 325).

Si noti l'uso generico di *ruffiani* a definire ambedue i peccatori della prima bolgia.

Nel seguito della presentazione del canto, però, nel punto del passaggio dalla prima alla seconda metà della prima bolgia, distingue tra due tipi di lusinghe con un certo rigore, conforme alla relativa di *Inf.* 126, citata poche righe sopra:

> "Quando noi fummo là dove vaneggia ec." E questa seconda parte si divide in due altre; perocché nella prima tratta de' *lusinghieri*, i quali usaron lusinghe per rispetti di loro proprii, tra' quali esemplifica Giasone; nella seconda parte tratta di coloro che usarono lusinghe. Puniti sono nella seconda bolge coloro, che usarono lusinghe, o vero piacenterie più vilmente per uno continuo uso, e ad ogni persona (Torri tom. 1, p. 326).
>
> "Questa seconda parte [dopo i ruffiani] si suddivide in altre due, perché nella prima tratta dei lusinghieri, che usarono le lusinghe a proprio vantaggio, tra cui fa l'esempio di Giasone; nella seconda parte tratta di coloro che usarono lusinghe [si noti la disorientante ripetizione]. Sono puniti nella seconda bolgia coloro che di lusinghe, o meglio di 'piacenterie' fecero uso ininterrotto e verso ogni persona, in modo assai pià vile."

Poco più in basso però, l'*Ottimo*, almeno nell'edizione di Torri, dimentica di trattare la "terza parte", sicché salta dai ruffiani agli adulatori "piacentieri". E noi ci ritroviamo sì a beneficiare di una notevole acribia a vantaggio dei ruffiani e dei dannati della seconda bolgia, ma coi consorti di Giasone ancora negletti. Anche nel corso delle note ai singoli versi l'*Ottimo* mantiene simile sciatteria, per esempio quando Dante passa a parlare del secondo gruppo (v. 79): «Trattato della prima qualità delli ingannatori ruffiani, procede qui alla seconda, che è de' lusinghieri: onde introduce l'Autore in questo vizio, il quale è generale vizio di tutti li Greci, Jason figliuolo d'Esone» (Torri tom. 1, p. 334-335). Non c'è dunque dubbio che l'*Ottimo* attribuisca in modo oscillante l'arte della lusinga ai dannati delle prime due bolge.

Sulla lusinga abbiamo già detto, alla fine della Parte II, durante l'analisi comparativa dei peccatori danteschi. Possiamo, però, ripetere che effettivamente gli ingannatori di donne e gli adulatori, sono maestri della lusinga. Si comprende, ora, quella certa confusione lessicale dell'*Ottimo*, il quale, tuttavia, sa restituirci un efficace ritratto morale dei secondi, che ben si collega a quello già citato del ruffiano, identificato come seduttore: «il proposto delle meretrici, o vero sedducitore; così chiamato perché lenisce e pialla e blandisce, cioè fa morbide e inferme le menti de' miseri» (Torri tom. 1, p. 327).

E infatti, forse insoddisfatto delle sue stesse spiegazioni, vi torna ancora, andando a

distinguere due forme di *adulatio*, la prima è l'*adulatio* stessa, in lingua volgare "lusingheria", per l'Ottimo il peccato di chi abbia ingannato una donna: l'altra è l'*assentatio* (di cui abbiamo parlato per una citazione di Seneca, nella Parte prima, sotto *blanditia*), ossia il non contraddire mai gli altri, specie se di grado superiore, che egli chiama "piacenteria". Il "piacentiere", secondo il Battaglia, vale "adulatore", oppure "supplichevole, servile" (tom. 13, p. 240). Ma è evidente che l'*Ottimo* lo usa nel senso di *piaggiare*, definito da Battaglia con una sorta di affilata satira, degna dei nostri tempi: «blandire qualcuno con parole e atteggiamenti compiacenti, cortesi, deferenti, assecondarne e lodarne le idee, le iniziative, le opere anche in modo servile per ottenerne favori e vantaggi o per guadagnarsene la fiducia» (tom. 13, p. 259).

> È da sapere, che lusinga è chiamata in latino *adulatio*; e questa ha due parti: l'una si chiama *adulatio*, cioè lusingheria, l'altra *assentatio*, cioè piacenteria; della quale lusingheria tratta in questa prima bolgia: della piacenteria tratta nella seconda bolgia. Il piacentiere assentisce ciò che uomo dice, sia vero, o no; e questo atto il più ha luogo nelli minori per compiacere alli maggiori; e questo peccato discende da avarizia. (Torri I, 327).

L'unico che fa di *seduttore* un uso analogo a quello nostro è Guido da Pisa, il quale, nella "Deductio textus de vulgari in latinum" del canto XVIII, scrive:

> In prima nanque malabulgia ponit lenones et seductores [...] una pars, et isti erant lenones, veniebant iuxta ripam per quam ipse autor una cum Virgilio ambulabat. Ideo dicit in textu: *dal mezzo in qua ci venian verso 'l volto*, Alia vero pars iuxta aliam ripam ibat. Et isti erant *seductores* (Cioffari p. 334).
> "Nella prima malebolgia pone lenoni e seduttori [...] la prima parte, e questi erano i lenoni, avanzava lungo l'argine su cui camminavano Dante e Virgilio. La seconda parte, invece, lungo l'altro argine. E questi erano i seduttori".

Nella pagina seguente, però, regredisce anche lui a termini più generici: «dum inde respicerent illam gentem, que propter peccatum deceptionis et fraudis quod in mulieres quas deceperunt perpetrarunt, ait Virgilius» "mentre da lì osservavano quella schiera di dannati, che avevano commesso il peccato di inganno e di frode contro le donne che avevano ingannato" (Cioffari p. 335).[181] Più in basso, vedremo che Pietro chiarirà che l'inganno di Giasone consistette nel non rispettare la promessa del ritorno (cfr. il capitolo dedicato).

---

[181] Il senso è quello della mia traduzione, nella quale, tuttavia, ho dovuto sistemare e correggere la sintassi contorta e persino errata di Guido, il quale associa a questo *dum* un imprevedibile congiuntivo, e soprattutto, accumulando i tre pronomi relativi, ne lascia uno senza verbo.

Ma anche Iacopo della Lana, nel commentare *Inferno* XXX, 97 dà il senso forse ancor più indiscutibile di "indurre al sesso", e facendo della moglie di Putifarre l'antesignana della più abile marchesa di Merteuil:

> Di presente costei cognoscendo lo peccato, dov'era caduta, di volere *sedurre* questo giovane, pensò di poner la colpa adosso a lui, e gridò sì che trasse la famiglia di casa; questa disse che Iosef l'avea voluta sforzare. (Volpi tom. 1, p. 839).

Le *Chiose anonime* pure usano due volte il verbo, sia pure con diverse grafie. Come si vede, ci si riferisce ad ambedue le schiere della prima bolgia, non solo alla seconda, coerentemente anche il sostantivo *ruffiani* vale per ambedue peccatori, e persino per Alessio Interminelli, adulatore, ma di cui pure si rivela il lucrativo mestiere:

> in questa prima bolgia del frodo si puniscono le colpe de' ruffiani, i quali commettono in due modi: l'uno si è di seduciare le femine a lussuriare con altrui per moneta o per altra amistà, promettendo e facendo vedere fallaci cose: e 'l secondo modo è soducere le femine a se stesso con molte promesse, e poi inganarle e lasciarle e abandonarl e[...] (Selmi p. 102).
>
> E nota poi, lettore, che gli è un'altra generazione di ruffiani, che ingannano le femmine, e poi le mettono in bordello, e e' di ciò si reggono [...] Es Alessio Interminelli da Lucca, che tenne un bordello di puttane (Selmi p.102;105).

Per dar prova di come il garbuglio antico abbia causato anche confusioni moderne, portiamo questo esempio di Fernando Salsano, che ha curato l'approfondimento "Ruffiani e Seduttori nell'*Inferno*", sotto la voce "Ruffiano". In essa egli usa il nome *seduttore* nel nostro significato contemporaneo, come la maggior parte, se non la totalità, dei commentatori moderni. Ma sin qui non c'è motivo di stupore. È, invece, più interessante leggere un paio di periodi di "Venedico Caccianemico e Giasone", capitolo del suo *Personaggi della "Divina Commedia"*:

> il ruffiano spinge alla seduzione essendo sensibile a sollecitazioni di varia natura, come l'avarizia, l'ambizione etc.; la sua fraudolenza, si direbbe, si arresta alle soglie della seduzione, in quanto questa è per lui un mezzo per conseguire un diverso fine. Il seduttore, invece, sia giovandosi dell'opera del ruffiano, sia percorrendo da solo la medesima via di quello, mira a cogliere il frutto della seduzione nel suo realizzarsi: il suo fine è quello e non altro (p. 128).

È manifesto che Salsano per "frutto della seduzione" intenda l'atto sessuale, sia in negativo per il ruffiano sia in positivo per il seduttore, tanto che egli aggiunge che la concupiscenza spinge quest'ultimo anche ad accettare i servizi del primo, dove non si comprende più perché lo

si debba chiamare "seduttore" e non lussurioso.

È certo vero che il peccato di frode sorge sotto la spinta delle tentazioni, o delle sapienze pervertite, vuoi della carne, per la lussuria, vuoi del mondo, per l'avidità del denaro o per il desiderio del potere; a questo riguardo l'*Ottimo* chiosa proprio sul peccato di ruffianeria: « E aggiunge definendo lo scopo: «Questo peccato discende da lussuria e cresce del grembo dell'avarizia» (Torri tom. 1, p. 327). Ma perché si possa parlare di frode, occorre, giustappunto, che l'astuzia metta in atto un piano doloso per ottenere quegli oggetti del desiderio. Ora, da tutto quello che leggeremo sulla vicenda di Giasone è invece evidente che, specie con Medea, la sua seconda "sedotta" o "ingannata", lo scopo di Giasone non fu il soddisfacimento del proprio desiderio carnale, ma un altro: ottenere da lei l'aiuto necessario per la conquista dello scopo del viaggio degli Argonauti, che è il vello d'oro, e poi per la fuga. La sua astuzia è perciò nel promettere certo, ma ancor più nel suscitare o mantenere il desiderio carnale di Medea, sicché la stessa unione con lei è invero un mezzo per il fine che abbiamo detto.

In qualche modo, inoltre, non sembra chiara, nello scritto di Salsano, neanche la dinamica generale del peccato di frode. Scrive, infatti, Salsano che la seduzione è per il ruffiano un mezzo per conseguire un diverso fine, che, viceversa, come abbiamo testé ripetuto, è carattere proprio dell'azione di tutti i frodatori.

1.5. Esempi umani della seduzione diabolica

Dissonanti armonie tra definizioni e peccati

Il confronto tra i commenti antichi scelti ci ha dato poche certezze e molti dilemmi. Tuttavia il Buti, proprio sullo stesso canto XVIII, riesce a conferire grande e semplice chiarezza alla sua spiegazione, che è a coronamento delle precedenti prove esegetiche e sarà poi tanto imitata da Landino nel secolo seguente da renderne superflua la citazione (cfr. Procaccioli tom. 2, p. 738). Nel corso di questo capitolo, sarà nostra cura di contemperare l'astratta definizione del Buti con le variegate e concrete *facies* del peccato nel poema dantesco.

A dirla tutta, anche Buti inizia con le solite formule generiche e intricate: prima unisce le due schiere della prima bolgia coi nomi di *seduttori* e *ingannatori* (Giannini tom. 1, p. 472). Poi le differenzia, coll'attribuire ai dannati specifici della prima schiera (si badi) il termine ora di *ruffiano* ora di *seduttore* (come aveva fatto l'*Ottimo*): «il seduttore è avaro, e per avarizia fa ciò ch'elli fa; e lo ingannatore è prodigo, e per lussuriare gittarebbe ogni cosa» (tom. 1, p. 472). Divisi quanto al denaro, essi sono poi uniti dalla frode: «ciascuno è stimolato dalla fraude in detti

et in fatti. Quante sono le parole simulate e li servigi simulati, che sì fatti peccatori usano e fanno a quelle femmine che si sforzano d'ingannare!».

E più in basso, ecco finalmente la dettagliata spiegazione che appaga il nostro bisogno teorico:

> l'autore finge che qui [nella prima bolgia] sieno puniti li seduttori; e però doviamo considerare che cosa è seduzione, e disfiniscesi così: Seduzione è *inducimento del prossimo a mal fare o con veri beni, o apparenti*; seduzione tanto viene a dire, quanto *inducimento con inganno a mal fare*. E benchè questa possa essere in molti modi, et abbia molte spezie: imperò che l'uomo può essere sedutto a molti vizi, come a carnalità, a furto, a omicidio, e così a molte altre cose, e ciascuna di queste specie n'à due sotto sè: imperò che l'uomo può essere sedutto o a utilità del seducente, o a utilità d'altrui; cioè d'altra terza persona; e però l'autor nostro, tutte l'altre spezie lasciando che intendeno ad altri diversi fini, tratta qui solamente d'una; cioè di seduzione a carnalità et a lussuria. E perchè questa è la men grave spezie che sia nella seduzione (Giannini tom. 1, p. 477).

Rievochiamo qui, giunti allo scorcio del Trecento, quella sorta di baraonda lessicale, per cui abbiamo visto i precedenti commentatori chiamare nei modi più diversi coloro che ingannino le donne con proprio vantaggio: *ingannatori, lenones, deceptores mulierum, lusinghieri, seductores*; tutte parole che, per giunta, sono ritenute valide ora per i ruffiani ora per gli adulatori ora per tutti gli altri consacrati alla frode. Ebbene, proprio sul passo del Buti possiamo finalmente argomentare il motivo di tutto l'intricato dedalo terminologico e, dall'altra parte, edificare le basi di un tema più ampio, quello della contemperazione tra astratti concetti e concreti episodi testuali. Andiamo alla prova.

Le parole scaturite dalla famiglia di *seducere* durante l'era cristiana, sin dalla fine del mondo antico, avevano un significato più generico e contemporaneamente più specifico del nostro. Più specifico perché era delimitato da un preciso perimetro etico che si rispecchia in questa frase del Buti (sostanzialmente identica alla prima definizione di Battaglia citata nella prima parte): «Seduzione è inducimento del prossimo a mal fare o con veri beni, o apparenti», subito perfezionata grazie allo strumento dell'inganno: «inducimento con inganno a mal fare». Dunque, purché si vada all'essenza logica della parola, essa indica il peccare non tanto del seduttore, quanto del sedotto.

Ora, in ragione di questa stessa dettagliata concretezza morale, l'atto della seduzione porta l'uomo sedotto al "mal fare", alla caduta, cioè, nel peccato per un'ampia serie di potenzialità viziose: Buti elenca la carnalità, verso cui i dannati della prima bolgia sviarono le loro vittime, l'omicidio, il furto della settima bolgia. Lo stesso Guido da Montefeltro non fu forse sedotto al

consiglio fraudolento dalla falsa promessa di Bonifacio papa? E Anastasio II, se teniamo fede all'errore storico di Dante, non era stato sviato, ossia sedotto, da Fotino verso l'eresia della natura solo umana del Cristo? Potremmo proseguire con la superbia indotta dagli adulatori, la simonia, la baratteria. Fermato il concetto su queste premesse, vedremo, piuttosto, se Giasone abbia davvero "sedotto" Isifile e Medea, o meno.

Ma in genere, non c'è vizio che possa sfuggire a questa sorta di peccato dei peccati (il sintagma non suoni blasfemo), poiché spesso il peccatore non può, né vuole, restare solitario. Anzi, ardirò dire questo, che la stessa natura luciferina del seduttore spinge quest'aristocratico del male ad aver cura più del vizio altrui che del proprio. La grandezza della seduzione agìta dall'uomo sull'uomo è, dunque, prima nel suo potere malefico, e quindi nello stesso eguagliarsi al Principe delle tenebre, rendendosi degna di lui, come onnipotente autrice dei destini del prossimo.

Dobbiamo però chiederci se l'essere umano possa mai raggiungere questo vertice del male, che non prevede un tornaconto né di denaro o di beni, né di sesso o di potere. Verrebbe da proporre il vizio capitale dell'invidioso, il quale non ha altra ricompensa se non la rovina dell'invidiato, suo nemico simbolico. Ma non si può affatto affermare che il Seduttore miri al danno del sedotto, come perdita né di beni né di prestigio sociale né di affetti famigliari. Neppure agogna la sua morte o sue menomazione fisiche. E semmai ciò accada, è solo per giungere alla futura e più grande rovina.

Tutt'al contrario, egli *generaliter* offre volentieri il godimento delle illecebre terrene, pur di prendere l'anima di colui cui abbia giovato. In altre parole: gli dona cose e beni qui e ora, per prendergli la sua essenza in un altro dove e in un altro tempo. Il baratto, insomma, è il bene della materia contro il male dell'anima. Come, peraltro, ammette Mefistofele a Faust:

> Ich will mich *hier* zu deinem Dienst verbinden,
> Auf deinen Wink nicht rasten und nicht ruhn;
> Wenn wir uns *drüben* wieder finden,
> So sollst du mir das Gleiche thun. (*Faust: Der Tragödie erster Teil* 1656-9; Trunz p. 56).[182]

"Io voglio *di qua* obbligarmi altuo servizio, ad un tuo cenno non riposare e non avere tregua; quando noi ci

[182] Poco più in basso, al momento stesso del patto, Faust attribuisce a Mefistofele l'unico potere della lusinga, della menzogna e dell'inganno con questi verbi: *schmeicheln, belügen, betrügen* (1694-6).

ritroveremo *di là*, dovrai fare altrettanto con me." (Amoretti p. 81).

Posta la questione con tale purezza logica, la meccanica della seduzione diabolica appare incongruente con lo spirito dell'uomo, malvagio che sia. Per due motivi. Il primo: perché, secondo l'ovvio, l'uomo si dispone al male altrui per un bene o un guadagno propri. La mancanza di lucro, anzi il dono ad altri di beni in proprio potere, non appare cosa sensata. Certo possiamo ancora cercare risposta nell'insensatezza dell'invidioso. Eppure, anche nel caso della sua malvagità scevra da alcun vantaggio materiale, l'invidioso anela a sperimentare la rovina della sua vittima nel mondo empirico; può attenderla magari a lungo, ma non procrastinarla all'eterno, privandosi così di quell'unico godimento percettivo che è nell'etimo stesso di *invidere* "guardare contro, di malocchio", così ben esemplata dal fil di ferro che serra dolorosamente le ciglia degli invidiosi purgatoriali. Se sopra abbiamo escluso l'esistenza di un seduttore invidioso,[183] qui dobbiamo escludere la possibilità logica di un invidioso seduttore. E questo è il secondo motivo.

Con questa maggiore chiarezza teorica, proviamo a ripensare rapsodicamente a quei peccati dell'inferno dantesco più vicini alla seduzione, per esaminare se rispondano ai limiti concettuali che abbiamo posto.

È evidente che per la stessa qualità del loro peccato non possiamo prendere in esame comparativo né gli incontinenti né i violenti, i primi perché non recano danno ad alcun altro che sé stessi, i secondi perché infliggono male al prossimo con "matta bestialitade" (*Inf.* XI 82-3), come bestie, cioè, non come creature intelligenti. Resta la malvagità spirituale, precipua dei peccatori di "malizia", che fanno male al prossimo con l'ingannevole astuzia, e sono puniti negli ultimi due cerchi.

Coloro che *consiglino ad altri come frodare il prossimo*, indubbiamente, insegnano a entrare nel male, ossia a infliggere altrui non un lieve male, ma una frode letale per il destino di chi vi incappi. Vediamo, però, gli esempi addotti da Dante. A causa dell' "agguato del caval", i Troiani subirono sconfitta, morte e distruzione della città fatale. Ma ciò fu con vantaggio dello stesso Ulisse per il fatto in sé e la fama che ne ottenne, tanto che, in definitiva, egli non consigliò altri, ma convinse sé stesso e gli altri Danai, suoi soci nell'impresa: ha non soltanto indotto alla frode,

[183] Senza sentirci contraddetti dal discorso di Gregorio di Nissa sull'invidia dell'angelo del male.

ma frodato egli stesso.[184] E il Montefeltro, sebbene fosse del tutto disinteressato alla vittoria di Bonifacio sui Colonna, non fu certamente lui a sospingere il papa verso il male, ne fu anzi richiesto con inganno e a suo svantaggio, come abbiamo visto sopra.

Non possiamo perdere mai di vista il senso essenziale di *sedurre*, la differenza incolmabile tra fare il male ad altri e questo particolare e insondabile "indurre altri a fare il male", dove l'azione positiva, come abbiamo detto e ripetuto nella prima parte, non può che essere preceduta da quella negativa di sviare, di togliere dalla retta via. Ripetiamo anche che il traviato, condivisa la tentazione, deve procedere necessariamente alla propria rovina, quasi facendo da solo il male a sé stesso.

E anzi, invece di limitarci a girare intorno all'enigma del seduttore, guardiamo la faccenda dal punto di vista della vittima: lo stato originario del vero sedotto è quello dell'innocenza, se non della santità. Indurre al male chi sia già dissoluto e pronto al peccato non può esser definito seduzione. Per questo il diavolo e i suoi demòni si accaniscono contro il pio Antonio e gli altri monaci. Per questo Agostino o Dante si sviarono da soli. La vittoria del male può scaturire solo dalla corruzione del bene, né avrebbe senso logico corrompere un corrotto.

Altri esempi vicini al modello satanico sembrano essere quelli dei maghi e degli indovini (ma si legga più in basso la citazione di Benvenuto su di loro), degli ipocriti, e dei seminatori di discordia.

Gli *ipocriti* per Dante, ricordiamo, sono coloro che mostrano come bene ciò che è male e viceversa. Il loro peccato è stato già da noi esaminato con cura in Parte II, "Il complesso fenomeno dell'ipocrisia", a cui ci riferiamo. Pensiamo specialmente a Caifa, crocefisso sul fondo della sesta bolgia, il quale indusse gli altri membri del sinedrio a credere sia nella natura ingannatrice e blasfema del Salvatore, sia nel vantaggio della sua morte per il popolo ebraico: «consi-

---

[184] C'è una coppia di terzine nel ritratto del Laerziade che possono generare una controversia esegetica. Vi si legge: «dentro da la lor fiamma si geme / l'agguato del caval [...] Piangevisi entro l'arte per che, morta, / Deïdamìa ancor si duol d'Achille, / e del Palladio pena vi si porta» (*Inf.* XXVI, 58-63). Si potrebbe ritenere che i consigli siano stati tre e non solo il primo, contro l'evidenza: quello del Palladio fu piuttosto un empio furto e quella per smascherare il falsario Achille, vestito da fanciulla tra fanciulle, fu l'accorta trovata per ingannare un ingannatore che falsificava la sua identità col travestimento. Stazio usa infatti lo stesso *dolus* sia per la maschera di Achille sia per lo smascheramento di Ulisse (*Achilleis* I, 586; 847).

Coerente con la fonte, Dante forma, è vero, due terzine gemelle, ma i verbi sinonimi, *si geme* e *piangevisi* (di cui interpreto i *si* come passivanti) ordinano due diversi soggetti: l'agguato, ossia il fatto peccaminoso, causa diretta della pena, nel primo caso, e, nel secondo caso, la generica arte dell'astuzia e dell'inganno, per cui Virgilio chiama quella dei greci *ars pelasga* e Ulisse *scelerum inventor* (*Aeneis* II, 106; 164; Conte p. 37-8), di cui il consiglio fraudolento è solo parte.

gliò i Farisei che convenia / porre un uom per lo popolo a' martìri». Che le loro parole siano state determinanti non v'è dubbio, ma è altrettanto certo che i sacerdoti erano già inclini alla falsa e calunniosa opinione. La forma del loro peccato, invero, è simile a quella di Fotino, che sviò Anastasio, e soprattutto a quella dei *seminatori di scisma* della nona bolgia, come Alì e Maometto, i quali sedussero con la loro predicazione interi popoli dividendoli dalla vera fede. Caifa, Fotino, Maometto hanno in comune la teologia come argomento di studio e lo *status* sacerdotale come funzione.[185] Ed è singolare che, dal punto di vista di Dante, quello più simile alla seduzione diabolica sia il peccato teologico, pur diviso in due bolge: degli ipocriti e dei seminatori di scisma.

Non si può non obiettare al Fiorentino e a parte del pensiero medievale, che queste tre predicazioni seduttive nascevano da ferme convinzioni e da una fede sì diversa ma radicata e sincera. Stiamo avanzando un'obiezione non anacronistica, basata non sull'idea di tolleranza, bensì sulla coerenza logica. È infatti ovvio che, mantenendosi entro i criteri dell'ideologia cristiana, potrebbe esser considerata diabolica solo l'azione di quell'eretico il quale, pur conoscendo la fede vera, ne proclami volontariamente una falsa coll'intento di sviare i fedeli, sospingendoli verso il peccato e la dannazione.

Chi, invece, agisse in buona fede credendo vera, diciamo così, la sua falsa credenza, sarebbe sì coerentemente dannato e avrebbe contribuito alla dannazione altrui, ma per questo stesso fatto non potrebbe mai esser considerato, in senso stretto, "seduttore", e neanche ingannatore, il quale mente di proposito e con la maligna intenzione di frodare altrui.

Un altro peccato con un'interessante dinamica è quello dei traditori degli ospiti e dei commensali, che abbiamo esaminato nella nostra rassegna dei dannati di Malebolge (fine Parte II), perché tra i traditori sono quelli che più devono ricorrere alla falsa loquacità della lusinga e della promessa, proprio perché la fiducia del loro ospite non è assicurata dal legame di sangue o di patria.

Abbiamo anche detto che Jacopo Alighieri rese tale necessità con una memorabile sentenza paradossale su colui che «servendo tradisce il servito», una finzione servile che ci ricorda proprio quella del Tentatore. Bigi nella voce "Tolomea" parafrasa: «fingendo di beneficare, tradisce il beneficato» (ED tom. 5, p. 618). La definizione è perfetta per mettere a fuoco il ro-

[185] Ricordo che nel Medioevo si pensava che il Profeta fosse stato prete cristiano prima di convertirsi e fondare l'Islam.

vesciamento nella sequenza temporale, simile a quello che abbiamo esaminato per i tre tempi della seduzione e che vedremo sotto, con la figura di Giasone.

Sul servilismo ingannevole del frodatore ci ha illuminato anche la frase di Buti citata poco sopra per gli ingannatori di: «Quante sono le parole simulate e li servigi simulati, che sì fatti peccatori usano e fanno a quelle femmine che si sforzano d'ingannare!». I due momenti del servire prima e danneggiare poi — propri di chi inganni le donne o coloro che ospita — assomigliano all' "obbligarsi al servizio" di Mefistofele, che abbiamo letto prima. Ma, ripetiamo, secondo evidenza il secondo momento, in cui il servizio termina e s'impone il danno, accade, deve accadere, entro il tempo terreno della vittima e del peccatore. Ciò che, invece, è precipuo della seduzione del diavolo è questo, che il secondo momento, in cui il servizio si rovescia nel danno, avviene necessariamente oltre il tempo terreno, nell'altrove dell'aldilà, espresso dal *drüben* di Mefistofele. La dimensione escatologica è quindi il carattere essenziale e dirimente del diavolo seduttore.

Ma torniamo al traditore degli ospiti. La sua straordinaria perfidia gli concede un privilegio unico tra i dannati. Secondo la testimonianza di frate Alberigo, l'anima di colui che commette questo atto estremo del male, appena compiuto il tradimento, precipita giù nella voragine infernale, fino a rinchiudersi nell'eterno ghiacciaio di Cocito, prima ancora di slegarsi dal suo corpo. Il suo simulacro fisico viene, allora, in possesso di un diavolo che continua a governarlo, come se il dannato fosse ancora vivo. Il senso della caduta e della "perdizione" ineluttabile, dunque, a cui abbiamo accennato talvolta nella parte prima del libro, si compie in modo tanto radicale quanto istantaneo per i traditori degli ospiti, senza che un demonio debba loro "restare a' crini" nell'attesa della morte. Le leggi delle tre Parche e della biologia sono superate dall'insuperabile perversione del peccato:

> tosto che l'anima trade
> come fec' ïo, il corpo suo l'è tolto
> da un demonio, che poscia il governa
> mentre che 'l tempo suo tutto sia vòlto.
> Ella ruina in sì fatta cisterna (*Inf.* XXXIII, 129-32).

I due tempi di questi traditori: il momento della lusinga rassicurante e quello del sangue e della carneficina; la vicenda terribile di Atreo; la mai soddisfatta crudeltà delle loro plurali uccisioni, tutto questo ci convince della specie estrema di questo peccato, comprovata dalla loro condanna immediata e precedente la morte e, ancor più, dalla sostituzione della sua anima con

uno spirito diabolico, come se l'oltranza tanto della perfidia quanto della crudeltà loro li avesse spinti fuori dei confini umani, a identificarli col principe delle tenebre.

Ma, appunto, essi ingannano e uccidono e si accaniscono sui corpi, lasciando nella storia umana una raccapricciante traccia di delitti e di dolore, tuttavia essi stessi, non altri, compiono il male, e se contaminano l'anima delle vittime è con l'orrore della loro ferocia piuttosto che col pervertirne la natura.

La differenza tra fare il male e indurvi altri è ben esemplata, ancora una volta, da due commenti antichi, concernenti due passi del medesimo canto dedicato agli indovini e alle streghe, maestre di malefici.

In *Inferno* XX, Virgilio, raccontando la storia di Mantova, rievoca l'inganno politico con cui Pinamonte dei Bonacolsi si era impadronito del potere, seducendo, ossia ingannando, lo sciocco Alberto da Casalodi:

> Già fuor le genti sue dentro più spesse,
> prima che la mattia da Casalodi
> da Pinamonte inganno ricevesse. *Inf.* XX, 94-6.

Sulla scia di quanto aveva scritto Pietro nella sua terza redazione, Benvenuto spiega il modo in cui avvenne la frode:

> nobiles comites [...] quos Pinamonte de Bonacosis, civis mantuanus, fallaciter et sagaciter *seduxit*. [...] Et cum Mantuae esset multa nobilitas odiosa et infesta populo, Pinamonte persuasit comiti Alberto tunc regenti, ut mitteret certos nobiles, praecipuos suspectos, extra per castella ad certum tempus, et ipse interim placaret furiam plebeiorum iratorum. Quo facto cum magno tumultu et plausu populi, ipse invasit dominium Mantuae; et continue crudeliter exterminavit quasi omnes familias nobiles et famosas ferro, et igne, domos evertens, viros mactans et relegans, [...] comes ille fuit ita simplex et credulus, ut dictum est. (Lacaita tom. 2, p. 84-85. Corsivo nostro).
>
> "i conti di Casalodi [...] che Pinamonte dei Bonacolsi, cittadino mantovano, fraudolentemente ingannò [dove *seduxit* traduce in attivo il dantesco "inganno ricevesse"]. Poiché molti nobili erano ostili e odiosi per il popolo, Pinamonte persuase il conte Alberto [di Casalodi] a confinare fuori della città alcuni eminenti nobili per un breve periodo, mentre egli stesso avrebbe frenato l'ira della plebe. Ottenuto questo primo obiettivo con grande agitazione e consenso popolare, s'impadronì militarmente della signoria di Mantova; senza esitazioni passò a fil di spada i membri di quasi tutte le famiglie nobili e famose, bruciandone i palazzi, uccidendo o imprigionando i maschi [...] quel conte fu sciocco e credulo, come Dante scrive."

Secondo Equicola, Pinamonte, cacciati che ebbe i nobili di Mantova, riuscì di nuovo e in-

credibilmente a tentare e ingannare con successo i Casalodi, per ottenerne la città di Gonzaga:

> Erano per vicini lochi dispersi miseri mantuani, precipuamente in Gonzaga. Tentò questi il Bonacolso, se la terra li nvoleano dare, remetterli in la patria, restituire lor beni et haverli per charissimi. Il naturale amor dela patria, il desio di vivere in quella, la necessità et la imperiosa fame indussero li banditi ad consentire alla petizione del tiranno. Diedero dunque Gonzaga a' Bonacolsi, quella Gonzaga dico donde né Federico secundo né Honorio papa III poterono in tutto cacciare i Casaloldi: quel che armato [...] Fedrigo [...] non potette fare, fecelo disarmato [Pinamonte].[186]

Poco più sotto leggiamo del perverso cambiamento di vita di indovine e maliarde:

> Vedi le triste che lasciaron l'ago,
> la spuola e il fuso, e fecersi 'ndivine;
> fecer malie con erbe e con imago *Inferno* XX, 121-3.

Pietro Alighieri, nella terza redazione del suo commento, parafrasa i versi paterni. Ma la frase che più ci concerne è la seguente citazione del *Decretum Gratiani*

> alias umbras infinitas mulierum ibi vidit que in hoc mundo dimiserunt suas artes debitas et dederunt se ad faciendum malias, idest maleficia cum herbis et ymaginibus cereis ut faciunt etiam hodie hic multe [...]
> Et in quedam alio Decreto contra tales etiam dicitur: "Non est omictendum quod quedam scelerate mulieres retro post Sathan converse demonum illusionibus *seducte* profitentur se cum Diana nocturnis horis dea paganorum vel cum Erodiade et innumera multitudinem mulierem equitare super bestias et circuire". (Chiamenti p. 219-220. Corsivo nostro).
> vide lì numerose ombre di donne, che in questo mondo avevano abbandonato le proprie usuali attività e si erano dedicate a fare malie, cioè malefici con erbe e immagini di cera come ancora oggi altre si danno a fare. [...] E in un altro *Decretum*: "non si deve neanche tralasciare che alcune donne scellerate, le quali si erano volte al seguito di Satana, perché sedotte da inganni e false immagini dei suoi demoni, confessano di cavalcare di notte certe bestie, e di andarsene intorno con Diana, dea dei pagani, con Erodiade e con una grande schiera di donne" .

Pietro, rispetto a Graziano e alle sue fonti, introduce un paio di cruciali varianti, che discuteremo in appendice insieme a tutto il canone. Sta di fatto che il passo, così trasformato da

[186] La ricostruzione storica dell'evento evade dai nostri fini. Tuttavia essa è stata fatta con completezza di fonti e paragone dei commenti antichi da Giorgio Inglese: 2006, p. 1-8. Egli si basa su Pietro Torelli, *L'archivio Capitolare della Cattedrale di Mantova fino alla caduta dei Bonacolsi*, Verona: Acc. Virgiliana, 1959. Questi, a sua volta, si era fondato sugli *Annales mantuani* conservati nel ms. Marciano it. IX, 284 (del sec. XIV). Siamo debitori a Inglese della citazione di Equicola. Di questa vicenda Inglese fa materia di un'altra ipotesi dell'inganno del Pinamonte dantesco.

Alighieri — in senso coerente col verso paterno «fecer malie con erbe e con imago» — esempla in modo perfetto la definizione che Buti avrebbe dato della seduzione qualche decennio dopo: le "triste", le *scelerate mulieres*, sedotte dagli inganni dei demòni, hanno abbandonato le pacifiche opere domestiche, «lasciaron l'ago, / la spuola e il fuso», e, dopo essersi volte verso Satana, perseguitano il prossimo con filtri e incantesimi.

I due esempi chiariscono, ancora una volta, il motivo per cui la parola *seduttori* non sia termine dirimente per definire la schiera dei peccatori dannati coi ruffiani. Di più: sorge anche il dubbio che tale epiteto, con la sua azione, sia veramente appropriato per gli umani peccati che incontriamo nell'*Inferno* dantesco.

L'astuto Pinamonte ingannò il semplice Alberto dei conti di Casalodi, lusingandolo di poter dare pace alla città di Mantova. Quando l'esca fu creduta da Alberto, Pinamonte sterminò i maschi delle famiglie nobili e gli strappò il potere. Il *seduxuit* di cui è il soggetto ha il senso pregnante dell'astuto inganno, grazie al quale riuscì ad attuare la malizia fraudolenta ai danni dei nobili mantovani, del conte e della città tutta, per prendere il potere.

Il commento di Pietro Alighieri, invece, riguarda la vera seduzione diabolica, grazie a cui le donne scellerate furono indotte a operare il male, facendo "malie con erbe o con imago" ai danni del prossimo.

In una sintesi efficace, potremmo dire che Pinamonte, grazie all'inganno, fece del conte Alberto lo strumento involontario della propria rovina; i demòni satanici, invece, fecero delle incaute donne traviate lo strumento volontario della rovina altrui. Pinamonte conduce da solo tutto intero il processo fraudolento, mentre Satana, dopo aver fuorviato le *triste* donne, lascia che siano loro a condurre in porto l'azione maligna. E così, mentre Satana le ha sedotte, traviandole, Pinamonte e Giasone hanno semplicemente ingannato le loro vittime portandole il primo alla morte, il secondo al disonore e alla sofferenza. *Sub specie salutis* è evidente che nel primo effetto, non nei secondi, troviamo quella rovina perenne dell'anima che è mirata dal Maligno.

2. Giasone e la sirena

Con queste due figure mitiche entriamo più concretamente nel tema di quella che oggi chiameremmo *seduzione*, e che potremmo definire, nonostante la sirena, come un inganno che abbia la donna come vittima, l'ingannatore come beneficiante e l'eros come scopo oppure come mezzo. Mi rendo conto che queste ultime sono due funzioni diverse, le quali prefigurano scenari persino opposti, come vedremo. Per l'intanto basti dire che la tradizione in cui stiamo per entrare descrive l'illecebra sessuale come uno strumento di dominio o addirittura di perdizione del sedotto.

La questione dell'identità moderna di tale fattispecie è quindi più complicata della nostra definizione iniziale. Questa seduzione, infatti, in tanto è moderna in quanto è recitata dall'uomo, non dal diavolo. Ma in tanto è antica in quanto è ben diversa dal semplice convincimento all'atto sessuale, che perciò non ne è l'unico scopo. Leggendo e commentando gli episodi concernenti i due grandi miti antichi, queste nostre formulazioni perderanno ogni astrattezza e opacità, almeno così speriamo.

2.1. Giasone

Almeno in modo corsivo, è bene rammentare, tra le tanti varianti, una linea dei complessi eventi mitici legati alla figura di questo eroe. Giasone, dopo essere stato educato dal centauro Chirone, torna ventenne a Iolco in Tessaglia, la città patria retta dallo zio Pelia, a cui l'oracolo delfico aveva detto di guardarsi da un uomo con un solo sandalo. Ebbene, Giasone si presentò a lui dopo averne perso uno nel guadare un torrente. Anche per questo, Pelia gli ordina di andare a prendere il vello d'oro nella Colchide: se Giasone compirà l'impresa, Pelia gli cederà il regno. La terra dei Colchi è sulla sponda orientale del Mar Nero, il Ponto Eussino, di cui è sovrano Eeta, padre di Medea. Per l'audace avventura Giasone gode della protezione della dea Hera, e ottiene l'aiuto di una vasta schiera di eroi: tra questi Eracle, Orfeo, Castore e Polluce, Peleo e Telamo-

ne, padre l'uno di Achille l'altro di Aiace. L'impresa degli Argonauti, dunque, precede di una generazione la guerra di Troia, se mai il mito abbia un tempo.[187]

Ora, questo viaggio primitivo segue in verità la traccia di un altro, ancor più remoto viaggio. È la storia di Frisso e di sua sorella Elle. Essi stavano per essere sacrificati dal padre Atamante, convinto che fossero causa della carestia. In loro soccorso giunse un meraviglioso ariete: parlante, alato e con uno scintillante vello d'oro — in greco *Chrysòmallos* —, che li convinse a salire sulla sua groppa per sfuggire alla morte. Durante il volo verso oriente, Elle morì cadendo nelle acque dello stretto che porta ancora il suo nome: Ellesponto. Frisso, invece, giunge nella Colchide, è accolto benevolmente da re Eeta, di cui sposa una figlia. Quindi sacrifica l'ariete a Zeus e ne dona al re il prezioso vello. L'ariete è trasformato nell'omonima costellazione, dal mito eroico, dunque, l'ariete è elevato a quello cosmogonico.[188]

Pelia ebbe in sogno la visione di Frisso, discendente come lui di Eolo; la casa degli Eolidi subirà l'ira di Zeus per un doppio delitto: la sacrilega morte di Frisso minacciata dal padre e la sua empia sepoltura: appeso a un albero dentro la pelle di un bue, secondo l'uso barbaro dei Colchi. Abbisogna, dunque, riportare in Ellade l'anima di Frisso e il vello d'oro. Si arguisce, anzi, che poiché Frisso è stato sepolto in una pelle animale, la sua anima è passata nel vello d'oro.[189]

Ma l'impresa appare impossibile: è la prima navigazione dell'essere umano, il lungo tratto di mare è denso d'insidie, tra cui le Simplegadi, le isole mobili che cozzano l'una contro l'altra al passaggio di alcunché. E ancora: tempeste e bonacce; combattimenti e morti; le Arpie e le Amazzoni. Tra tante avversità, l'idillio erotico del lungo soggiorno presso le donne di Lemno, su cui regna Ipsipile o Isifile.

La Colchide, poi, è una terra estrema per geografia e costumi. Il vello è custodito, nel boschetto sacro a Marte, da un drago insonne, enorme e spaventoso, con tre lingue e lunghe zanne. Eeta re dei Colchi chiede una prova impossibile: l'eroe dovrà prima arare un campo aggio-

---

[187] Le fonti greche principali sono la quarta *Pitica* di Pindaro, le *Argonautiche* di Apollonio Rodio e infine la *Bibliotheca* di Apollodoro (I, ix, 1, 80-83. I, ix, 16-28, 107-147). Il riassunto del mito è nel *Neue Pauly* tom. 5, p.

[188] Eratostene disse che fu l'ariete a spogliarsi del vello e ad ascendere al cielo: «Eratosthenes ait arietem ipsum sibi pellem auream detraxisse et Phrixo memoriae causa dedisse, ipsum ad sidera pervenisse» (Hyginus, *De astronomia* II, 20; Boeuffle p. 57-8).

[189] In *Pitica* 4, 159-61, Pelia chiede di riportare al loro luogo di origine sia l'anima sia il vello. In *Argonautica* 3, 374 è Eeta che adirato cogli Argonauti li invita ad andar via, prima di posare lo sguardo * sul "vello e su Frisso" come se Frisso fosse ancora vivo e visibile, o piuttosto "sul vello di Frisso", se vi leggiamo un'endiadi: [vedi Race nota 27, p. 246].

gando tori che spirano fuoco e hanno zoccoli di bronzo; poi, seminare denti di serpente da cui sorgeranno subito uomini armati pronti ad attaccarlo. Sarà Medea, con consigli e arti magiche, ad aiutare l'eroe, di cui si è fieramente innamorata. Ma compiuta l'impresa, Eeta non rispetta la promessa. Medea addormenta il drago e Giasone trafuga il vello. Gli Argonauti fuggono inseguiti dai Colchi. Secondo Apollodoro, Medea uccide il fratello Apsirto, e ne dilania il corpo gettandone in mare i pezzi, onde costringere la barca del padre a rallentare per raccoglierli (*Bibliotheca*, I, ix, 24, 133; Scarpi p. 74). Secondo Apollonio, invece, Apsirto, che guidava la preponderante flotta dei Colchi, è ucciso da Giasone in un vile agguato ordito dolosamente dalla sorella: una scena tra le più macabre e cruente (*Argonautica*, IV, 435-481; Borgogno p. 252-54).

Il viaggio di ritorno, secondo la il racconto delle *Argonautiche* di Apollonio, è avventuroso come l'andata ma più lungo: risalgono il fiume Ister, ossia il Danubio; escono nell'Adriatico; percorrono l'Euridano, ossia il Po, poi il Rodano e il Tirreno. Incontrano Circe, che li purifichi per i delitti commessi; quindi le Sirene, Scilla e Cariddi. Traversano la Libia via terra con la barca sulle spalle e ritornano in patria.

Queste le vicende argonautiche in terre e mari lontani. Ma l'Ellade non fu terra generosa né con Giasone né con Medea: la lunga serie di inganni e uccisioni finì per colpire anche loro. Pelia non onorò la parola data. Per vendetta, Medea ingannò le figlie convincendole che il padre sarebbe ringiovanito con certe magie, se l'avessero svenato, fatto a pezzi e messo a bollire. Cacciati da Iolco, i due giunsero a Corinto. Lì Giasone vuole sposare la figlia di re Creonte. Medea si finge rassegnata e dona alla nuova sposa un peplo. La fanciulla attratta dalla ricca veste l'indossa, ma è arsa dal veleno di cui è imbevuto il tessuto, come il padre che tenta di soccorrerla. Decisa a non lasciare i figli in mani ostili, Medea li uccide, e vola via su un carro trainato da draghi alati.

Abbiamo riassunto solo parte della tradizione mitica: una linea di imprese gloriose, ma anche di sangue, efferatezze e tradimenti. Quanto alla *Commedia*, Dante stima di tale rilevanza gli eventi epocali della nave di Argo e della conquista del vello d'oro, da usarli due volte a mo' di similitudini e di paragoni, all'inizio e alla fine della terza cantica: *Paradiso* II, 16-18 («Quei gloriosi che passaro al Colco») e XXXIII, 94-96 («la 'mpresa / che fé Nettuno ammirar l'ombra d'Argo»).

Nel canto XVIII, il ritratto di Virgilio rileva la grandezza non solo della " 'mpresa" terrena ma anche dello stato infernale dell'eroe ("quant'aura regal ancor retene"), che non è sfigurato e degradato dalla pena, come tanti altri dannati. Se non il "senno" egli riesce a mantenere il

"cuore", la forza morale, senza piangere o lamentarsi per le sferzate dei "demon cornuti", a contrasto, direi, con con la viltà della sua ingannevole parola.

Queste le sette terzine del ritratto e del racconto virgiliano di Giàsone:

> Del vecchio ponte guardavam la traccia
> che venìa verso noi da l'altra banda,
> e che la ferza similmente scaccia.
> E 'l buon maestro, sanza mia dimanda,
> mi disse: «Guarda quel grande che vene,
> e per dolor non par lagrime spanda:
> quanto aspetto reale ancor ritene!
> Quelli è Iasón, che per cuore e per senno
> li Colchi del monton privati féne.
> Ello passò per l'isola di Lenno
> poi che l'ardite femmine spietate
> tutti li maschi loro a morte dienno.
> Ivi con segni e con parole ornate
> Isifile ingannò, la giovinetta
> che prima avea tutte l'altre ingannate.
> Lasciolla quivi, gravida, soletta;
> tal colpa a tal martiro lui condanna;
> e anche di Medea si fa vendetta.
> Con lui sen va chi da tal parte inganna;
> e questo basti de la prima valle
> sapere e di color che 'n sé assanna». (*Inf*. XVIII, 79-99).

È un racconto che si distende lungo quattro tempi principali: il presente eterno della dannazione, il passato eroico della conquisra del vello, il passato più remoto del dialogo iniziale con Isifile, l'abbandono. E non dimentichiamo il tempo più remoto ancora dell'inganno con cui Isifile aveva salvato il padre dalla strage di uomini. Infine il verso ellittico dedicato a Medea, senza specificare a quale momento della sua vicenda.

La nostra mira è, tuttavia, sulle due terzine «Ivi con segni [...] si fa vendetta» che narrano il peccato vero e proprio, nonché sul verso seguente che ritorna a tutta la schiera dei dannati, chiudendo il circolo del racconto.

Per tre volte ritorna il poliptoto di *ingannare*, con tre tempi e tre soggetti diversi: quello collettivo, che è l'unica perifrasi definitoria del peccato, "chi da tal parte inganna", quello di Isifile stessa, che celando e salvando il padre aveva ingannato le sue compagne. E infine e ovvia-

mente, dell'eroe greco: in soli tre versi c'è il nòcciolo della sua azione e insieme della sventura dell'eroina:

> Ivi con segni e con parole ornate
> Isifile ingannò, la giovinetta
> [che prima avea tutte l'altre ingannate].
> Lasciolla quivi, gravida, soletta

Anche i tempi della vita della "giovinetta" sono tre: prima, durante e dopo l'incontro con l'amato (*avea ingannate*, *ingannò, Lasciolla*). Una sottile trama sonora segue la traccia esistenziale della donna: la doppia *t* del doppio diminutivo (*giovinetta, soletta*), per giunta in rima, è riecheggiata dalla stessa consonante dentale delle altre due rime (*ornate, ingannate*). La gutturale sonora *g* segna prima l'inganno poi il dannoso effetto (*gravida*). Infine il verbo e l'oggetto dell'abbandono e della solitudine (*Lasciolla*) che, separandola dall'amante, la riunisce alle altre infelici dei miti greco-romani: un'unione grafica così sonora di verbo e pronome enclitico per le tre liquide *l*, anticipate da quella del suo nome proprio, *Isifile*, come un segno del fato.

Tale richiamarsi concorde ed empatico dei suoni è seguito e contraddetto dalla sintassi: prima alquanto elaborata, con principale e relativa, precedute dai due complementi di mezzo: una sintassi che riunisce tre versi anche grazie alla doppia inarcatura. Poi, tutto all'opposto, una frase isolata, semplice, senza neanche la congiunzione tra i due complementi predicativi (*gravida, soletta*).

Il lettore che pochi versi, anzi poche sillabe prima era stato appassionato dall'epica del grande eroe, ecco che cambia affatto emozione e soggetto, addolorandosi per la vicenda patetica della "giovinetta".

Il piccolo ma indimenticabile melodramma non deve celare l'aspetto concettuale enunciato dal primo verso, «Ivi con segni e con parole ornate», che esprime la lusinga, quell'insieme di lodi e di manifestazioni di affetto, forse di promesse, con cui Giasone ha compiuto l'inganno. Ossia, così s'indovina, con gesti e discorsi eleganti, più che coll'aspetto, ha convinto la donna del suo amore.

Il verso dedicato alla tenera e feroce maga della Colchide, «e anche di Medea si fa vendetta», ci rafforza nell'idea che l'eroe per realizzare la duplice impresa prima del viaggio poi della conquista del vello d'oro era obbligato a ingannare le due donne; da questo punto di vista l'eros è il mezzo, non lo scopo.

L'inganno dunque precede, nel racconto dantesco, l'atto amororoso (*Ivi con segni* [...] *in-*

gannò / Lasciolla gravida). E invece molti dei commentatori lo pongono dopo: essi insistono sul fatto che Giasone ha tradìto Isifile non rispettando la promessa di tornare fatta al momento della partenza. Tanto più che, secondo Ovidio, era rimasto per oltre due anni nell'isola di Lemno. Certo, le parole lusinghiere sono alluse ma non dette da Dante, forse già questo mistero le rende più intriganti della prosaica spiegazione dei commentatori.

E l'inganno della promessa, d'altra parte, è verosimile che preceda non che segua il cedimento di Isifile. Così lo abbiamo già inteso nella definizione del peccato da parte di Benvenuto: «promittentes sibi coniugium, et postea fallentes fidem datam [...] gens quae decepit dominas adulationibus et promissis [...] et postea fallaciter et ingrate dimiserunt eas» "promettendo loro il matrimonio, e dopo tradendo la parola data [...] coloro che raggirarono le donne con lusinghe e promesse [...] e dopo, falsi e ingrati, le lasciarono". (Lacaita tom. 2, p. 5. Cfr. la rassegna dei commenti).[190]

Arrivato a commentare i versi di Giasone, però, egli stesso parla di una promessa data al momento della partenza: «promisit Isiphili sacramento se rediturum per insulam Lemnos, et assumpturum ipsam in sponsam unicam si reverteretur voti compos. Sed captus novo amore Medeae reversus est in patriam, Isiphile derelicta» "giurò a Isifile che sarebbe tornato all'isola di Lemno, e l'avrebbe presa in sposa, se fosse tornato, compiuto il proprio desiderio. Ma preso dal nuovo amore per Medea, abbandonò Isifile e tornò in patria" (Lacaita tom. 2, p. 20). Quindi la promessa, al momento in cui fu pronunciata, non fu falsa, ma è stata falsificata dagli eventi successivi. Ma qui si è già alla fine della storia.

Quanto all'inizio, Rambaldi dà un'ottima e immaginifica traduzione dei *segni* e le *parole ornate* che non è altro che un'impeccabile *amplificatio* del denso sintagma dantesco: «ostendens illi signa dilectionis et amoris cum verbis blandis coloratis» "mostrandole i segni di amore e passione intrecciati con parole carezzevoli e ornate (o 'variopinte')". (Lacaita tom. 2, p. 21)

Propriamente la somma di questi due gesti e atti comunicativi, molto chiaramente dispiegate da Benvenuto, ossia la promessa di un piacevole ma falso futuro, con le blandizie necessarie a illudere, e il disvelarsi del vero nel farsi presente, questi due tempi, dico, e il duplice mezzo verbale e gestuale costituiscono il complesso fenomeno dell'inganno erotico, del fictus et

---

[190] Nel *Don Giovanni* di Da Ponte – Mozart, il libertino segue la stessa tecnica elementare: «Orsù, non perdiam tempo; in questo istante / io ti voglio sposar. [...] Quel casinetto è mio: soli saremo / e là, gioiello mio, ci sposeremo. (Atto I, sc. 9).

fallax amor, di cui l'eroe greco è perfido paradigma, tale da meritare i duri avverbi e aggettivi di Benvenuto, che ne umiliano l'anima (*malignam ingratitudinem*; *impie et ingrate*; *tam vilis*; *cum ficto et fallaci amore*). Per meglio indagare il dolo *per verba* di Giasone conviene tentare le fonti latine di Dante.

2.1.2. Le fonti latine della figura letteraria di Giasone

2.1.2.1. "Argonautica" II di Valerio Flacco

La questione delle fonti di un'opera non è una scienza esatta. Molti studiosi escludono che gli *Argonautica* di Valerio Flacco fossero note ad Alighieri, sebbene nella seconda metà del Duecento fossero lette nella cerchia padovana di Lovato.[191] Ammetto, quindi, che sarebbe più giusto escluderli da questa rassegna. Tuttavia, nella presunzione che alcuna ombra dell'opera sia giunta a Dante, ne parleremo brevemente.

Al contrario di altre versioni del mito, l'arrivo degli Argonauti è previsto dalla profetessa Polisso, che immergendo la testa nel gorgo del mare lo ha saputo dal dio marino Proteo. Desiderose di nozze e di maternità, le donne di Lemno, l'isola senza maschi, per propria colpa vedove e orfane, accolgono i marinai.

Finito il banchetto, la novità degli ospiti allontana il sonno. Ipsipile, attratta dalle vicende dell'eroe, lo interroga: quali destini lo trascinino, quale potere del re di Iolco lo obblighi, da dove venga quella grande nave, in una situazione e con una dinamica sentimentale simile a quella della Didone virgiliana. E così, mentre pende solo dalla sua parola, a poco a poco accresce dentro di sé ignoti fuochi carezzevoli e più non è ostile al letto d'amore: «unius haeret / adloquio et blandos paulatim colligit ignes / iam non dura toris veneri nec iniqua reversae» (II, 353-5; Liberman tom. 1, p. 62-3). Nulla, dunque, nel racconto e nei versi di Valerio Flacco ci fa manifesta un'azione adescante, una ben costruita lusinga dell'eroe tessalo.

Se andiamo alle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, nell'opinabile ricerca della luce che ha proiettato quella possibile ombra mitica sulla mente di Dante, o piuttosto dell'ombra celata dietro quell'ombra, scopriamo molti dettagli e nodi narrativi diversi, e insieme una più raffinata ricerca stilistica, è vero. Ma per quello che ci concerne la sostanza resta immutata.

Lasciati i compagni all'approdo, Giasone entra nella città dirigendosi al palazzo della re-

---

[191] Prendo la notizia in G. Padovan, "Argonauti", ED tom. 1, p. 364-5. Egli, a sua volta, l'attribuisce a Guido Billanovich: " 'Vetera vestigia vatum' nei carmi dei pneumatisti padovani". *Italia medievale e umanistica*. I (1958), 178. Lovato Lovati fu un giudice, un poeta stimato da Petrarca, cultore dei classici e teorico della letteratura.

gina. Per le vie affollate di fanciulle gioiose, egli incede come sorge nel cielo Espero, l'astro scintillante della sera, ammirato da giovani spose celate nelle proprie dimore, con gli occhi incantati dal suo fulgore rosso nell'aria oscura. (I, 774-784; Race p. 774). Ecco, dunque, l'aspetto topico della bellezza del Tessalo, una bellezza, tuttavia, che agisce malgrado lui, che tiene gli occhi bassi. E, ormai al cospetto di Ipsipile, è lei che, pur arrossendo alle gote gli rivolge la parola, invitandolo a chiamare i compagni e ad accettare la loro ospitalità. Dopo un racconto menzognero sull'assenza di uomini nella loro isola, è lei a promettergli, a Giasone ancora silenzioso, la dignità regale che era stata di suo padre Toante. E anzi quando Giasone replica, si schermisce della generosa offerta, spiegando onestamente che dure prove lo attendono altrove. (I, 827-841; Race p. 70).

Più avanti, l'elegia della patetica eroina che sta per essere abbandonata prende la forma topica dell'addio all'amato, seppure meno toccante del delirante monologo di Arianna in Catullo e Ovidio. Pronuncia frasi di estrema dedizione amorosa: «Carius o mihi patre caput» "Oh il tuo volto, a me più caro del padre!". Mai cupa, anzi tenera, gli dona una veste preziosamente tessuta di scene, che in *ékfrasis* Valerio descrive al modo degli Alessandrini e Catullo. Gli ordina di tornare «refer [...] vela per hunc, utero quem linquis Jasona nostro» "riporta qui le tue vele, per questo Giasone che lasci nel mio utero". Verso magico per la sapienza secolare della retorica antica: il doppio iperbato incrociato (*per hunc ... Jasona*; *utero ... nostro*), accentuato dall'anastrofe del relativo, apre il sintagma *utero ... nostro*, con un gioco allusivo che accoglie nell'*utero* verbale il vero ospite, ossia il *quem linquis Jasona* "Giasone che lasci". Sopraffatta dalla sua stessa eloquenza, Ipsipile spezza la parola, abbandonando il capo sul collo amato.

Marc'Antonio Pindemonte traduce la prima, semplice frase, contaminandola di espressioni trite e di falsi pudori: «per questo almen che lasci / pargoletto Giason nel grembo mio». Subito dopo, però, è perfetto: «de l'Emonio sposo / cader si lascia al collo». (II, 424-5; Liberman tom. 1, p. 65; Pindemonte p. 1031-2).

Ebbene, in tutto questo, e nell'innamoramento e nell'abbandono, il figlio di Esone è singolarmente inattivo. Silenzioso nella partenza a cui è stato spinto da Eracle, che era con gli Argonauti. E muto, per così dire, anche prima, quando sappiamo dei suoi racconti solo grazie alle tre interrogative indirette di lei. Ma sono racconti solo adombrati e in secondo piano, mentre tutte le parole del poeta sono dedicate a lei, con una duplice focale: esterna per le sue domande e interna per le sue emozioni: effetto le prime delle seconde, per la sua curiosità avida di amore. Il Giasone di Valerio Flacco, durante l'episodio di Lemno, nulla promette, nulla fa per conqui-

starla, come si dice, nulla dice per abbandonala.

Certamente, leggiamo in filigrana il grande esempio virgiliano dell'altra regina abbandonata, la fenicia Didone. Però in questa c'è una febbre, dolore misto a rimorso, e dopo, odio misto a disperazione, che in quella è del tutto assente. La Ipsipile di Valerio Flacco, qui, ha una passione mite e devota. L'impressione è che forte sia stato l'esempio della Ipsipile ovidiana senza tratti tragici, quasi una donna comune di quei tempi. Vedremo se nella lettera metrica che Ipsipile scrive a Giasone questi caratteri dolci e remissivi siano confermati.

Nel grande esemplare ellenistico di Apollonio, la scena dell'addio, come quella dell'incontro, si svolge sotto la luce della sincerità e consapevolezza più forti. La stessa Ipsipile ammette di sapere che i disegni dell'eroe non sono di tornare a Lemno. E Giasone, nel rifiutare la seconda offerta del regno, le dice che il suo desiderio è solo di superare le prove e tornare alla terra del padre. E per primo salta sulla nave. Il limpido Giasone apollonio non dispiega alcuna blandizie e non promette alcunché, né prima né poi. (I, 888-910; Race p. 74-6).

2.1.2.2. "Thebais" V di Papinio Stazio

La Ipsipile di Stazio, un lungo episodio nel V libro della *Tebaide*, è completamente diversa. Intanto, la incontriamo in un altro luogo e in un tempo posteriore: coi capi argivi che stanno andando a Tebe, per la cruda guerra senza vincitori: è stata costretta a lasciare la sua isola, dopo che le sue compagne hanno capito che aveva ingannevolmente salvato il padre Toante dalla morte, a cui era destinato con gli altri uomini. Non più regina a Lemno, ma serva di Licurgo. Altro tempo, dunque, altro luogo, altra condizione. Un'eroina completamente diversa da quella del suo contemporaneo. È lei stessa a raccontare ai principi la sua storia, struttura narrativa rilevante perché ella fa ogni sforzo per convincerli della propria innocenza.

In questo caso, la conoscenza della fonte da parte del Fiorentino è scontata. Occorre indagare se nel suo romanzo di quattro versi Alighieri si sia ispirato al modello staziano, in particolare per capire se e in che modo sia stata ingannata dall'eroe.

Nella propria autodifesa l'ex regina indica due responsabili dei cedimenti amorosi, che si aggiungono alla bellezza del suo corpo o alla facondia delle sue parole, proprie di altre varianti del mito: ossia gli dei e i lusinghevoli inganni. Dapprima dice che Amore e la madre penetrarono con silenziose fiamme nei selvaggi petti delle donne di Lemno, mentre Giunone insinuava nelle loro menti le immagini illustri degli eroi (V, 445-7). Ma, quanto a sé stessa, chiama a testimone le ceneri dei suoi antenati: non per volontà e colpa si è unita allo straniero, «etsi blandus Iason / virginibus dare vincla novis» "sebbene il lusinghiero Giasone sapesse come irretire

vergini inesperte" (456-7; Lesueur tom. 2, p. 27). Ecco finalmente la frase che dice l'inganno.

E tuttavia, essa non prova nulla. Intanto rispetto a Dante non leggiamo nulla di nuovo: il *blandus* è omologo alle *dolci parole*: è la dolce e menzognera carezza delle blandizie, in più è specificato soltanto l'effetto: i *vincla*. Inoltre lei ha appena giurato di essersi unita contro la propria volontà, cosicché, con coerenza, le espressioni della fraudolenza erotica sono comandate dalla congiunzione concessiva: se lei non si è mai inclinata verso di lui, se gli si è unita *non sponte*, non si può immaginare che la sua volontà sia stata sviata.

Acutamente, tuttavia, l'editore londinese di un'edizione commentata in latino "ad usum Delphini" si chiede da cosa mai possa essere stata obbligata la figlia di Toante: mentre dichiara così solennemente la sua estraneità sentimentale per l'eroe tessalo, non dice una parola per spiegare meglio le circostanze per cui si unì a lui. (Valpy tom. 2, p. 997). Ciò che colpisce nel racconto dell'Ipsipile staziana è che l'eroina, da una parte, sommi due potenti mezzi di persuasione virile: l'aiuto divino che faceva apparire gli eroi ancor più desiderabili e le ingannevoli arti del figlio di Esone; dall'altra parte, che lei, al contrario delle sue compagne, sia restata del tutto immune al fascino greco. Fu, così, doppiamente opposta alle altre: quando si commosse per il padre, salvandolo dalla strage, e quando restò insensibile al fascino degli stranieri. Letterariamente opposta, perciò, anche all'Ipsipile di Valerio Flacco.

2.1.2.3. "Heroides" VI di Ovidio

Sembra impossibile sopravvalutare l'influenza delle *Epistulae Heroidum*; la raccolta di lettere metriche di eroine, di donne dei miti, cioè, ai loro amati, non è solo un'invenzione del genio di Ovidio, ma anche un suo dono: volontario alla storia alle lettere e involontario a quella della musica.[192]

Giasone è l'unico eroe della raccolta a ricevere lettere da due amanti. Per cercare di comprendere meglio i limiti o gli eccessi della sua azione peccaminosa, noi prenderemo in esame veloce le lettere sia di Ipsipile (secondo la veste grafica derivata dal greco) sia di Medea. A cui poi aggiungeremo alcune viste sul lungo episodio che il Sulmonese dedica alla maga della Colchide, la feroce straniera Medea.

L'Ipsipile di Ovidio è ancora diversa tanto dal personaggio di Stazio quanto da quello de-

[192] Ovviamente c'è l'eccezione di Saffo; nella probabile seconda redazione l'autore vi aggiunse tre coppie di lettere che compresero anche quelle dell'uomo.

licatamente appassionato di Valerio Flacco. Nei suoi distici è assente, od offuscato, tanto il sentimento del rancore quanto lo stile tragico. Sembra subire la decisione di Giasone, sebbene continui a chiedergli di tornare, ma in realtà gli suggerisce tutti i motivi per cui la sua scelta sentimentale è stata avventata. Al contrario evidente è l'odio e il disprezzo per la pericolosa rivale: la chiama «venefica [...] barbara» (VI, 19; Dörrie p. 94), epiteto ripetuto al v. 81, per sottolinearne l'estraneità antropologica, che la rende odiosa pure ai suoi genitori: si cerchi dunque un degno marito nelle sue terre remote e inospitali (v. 105-8).

Ma, abile e risoluta, quest'eroina s'impadronisce, impavida, delle qualità di maga della forestiera per svalutare l'impresa del vello, il cui merito è attribuito dalla fama più a Medea che a lui (101-4). Sicura della propria bellezza afferma due volte che quella l'ha conquistato con le sue malìe: «Nec facie meritisque placet, sed carmina novit / diraque cantata pabula falce metit» "Non per la bellezza non per le qualità ti piace, piuttosto lei conosce bene le formule magiche e con una falce incantata miete erbe funeste» (83-84; Dörrie p. 97). Fa viste di scadalizzarsene: «Male quaeritur herbis / moribus et forma conciliandus amor» "In modo infido si conquista l'amore che dovrebbere esser vinto con i costumi e la bellezza" (93-94; Dörrie p. 98).

Lo umilia dicendogli che evidentemente è stato aggiogato come un toro, (v. 97), per spaventarlo gli chiede come egli possa mai, da *impavidus*, abbracciare una simile donna, con una simile donna giacere nelle notti silenti (95-96).

Rispetto alle altre due versioni qui la donna protesta per la fede nuziale tradita: «Heu! ubi pacta fides? ubi conubialia iura / faxque sub arsuros dignior ire rogos?» "Ahimè! Dov'è la fede promessa? Dove i diritti coniugali, / e la fiaccola nuziale più degna di di ardere tra i roghi?" (v. 41; Dörrie p. 95). Quando rievoca la partenza, la memoria va alle lacrime e al giuramento dell'eroe:

> implesti lacrimis talia verba tuis:
> "abstrahor, Hypsipyle. Sed dent modo fata recursus;
> vir tuus hinc abeo, vir tibi semper ero. [...]"
> Hactenus. Et lacrimis in falsa cadentibus ora
> cetera te memini non potuisse loqui. (v. 58-64).
> Vir meus hinc ieras, vir non meus inde redisti (v. 111; Dörrie p. 96; 99).

mischiasti di lacrime queste tue parole: 'Sono strappato via da te, Ipsipile, ma (conceda il fato almeno il ritorno) tuo sposo mi allontano, sempre sarò tuo sposo' [...] Non oltre. E mentre lacrime ti scendevano sulla falsa bocca, ricordo che non potesti più parlare.

Sposo mio di qui sei partito, sposo non più mio sei tornato

Si noti che nella variante ovidiana a esser sopraffatto dall'emozione è non lei ma lui. Nondimanco, tutto il senso patetico dell'addio si rovescia per quel *falsa*, che è attribuito non alle lacrime, ma alla bocca, preferibile a "volto" perché la bocca è il mezzo delle "parole", ma poiché è plurale forse la traduzione migliore è "sembianze". Ecco svelata la recitazione del grande attore, che plasma, come morbida creta, il volto, le lacrime, la voce, imprimendo loro variate espressioni.

Ripetiamo il verso 60 e sotto, in colonna, il 111 per facilitare il confronto tra i due versi gemelli e fare meglio affiorare alla vista il contrasto della frase della promessa con la verità che si è disvelata col tempo. Tutta la vicenda, e l'inganno, sono detti da questi due versi quasi identici: la duplice anafora di *vir* nei due dicòla; i due verbi della partenza sinonimi e in figura etimologica sia tra loro sia col verbo del ritorno (*abeo, ieras, redisti*), lo stesso avverbio del moto da luogo (*hinc*) nei due primi emistichi, i possessivi sì variati ma in ragione del parlante (*tuus / meus*).

vir tuus *hinc* abeo, *vir* tibi semper ero

Vir meus *hinc* ieras, *vir* non meus inde redisti

Con consumata abilità retorica Ovidio attua solo due cambiamenti, in modo da esaltare il contrasto tra parola e verità. Il primo è ovviamente l'avverbio negativo *non*, che come una goccia scura contamina di sé tutta la simmetria, e che per le tante analogie e ripetizioni risalta nell'antitesi con *semper*.

Il secondo è più sottile, ed è il sistema dei tempi verbali: in 60 sono un presente e un futuro; in 111 un piuccheperfetto e un perfetto logico (ossia il nostro passato prossimo). Che il futuro sia il tempo della promessa è persino tautologico, ma è anche il tempo verso cui tende l'illusione della vittima, che contribuisce ad occultare la falsa promessa del malvagio: il passare del tempo fa decadere il futuro e con esso il velo dell'illusione, tanto da far apparire l'inganno. È tutto qui l'affascinante rapporto tra tempo e frode, sul quale siamo monotonamente tornati nel corso del libro. Ipsipile scrive alquanto dopo questo disvelamento, da qui i due tempi storici (*ieras, redisti*) di 111, e tuttavia abbiamo interpretato il perfetto come logico: l'eroe non è lontano, ancora può ascoltarla, ancora esser persuaso da lei.

Ed ecco lì due armi. La prima, l'affetto paterno. Gli parla dei figli: «Si quaeris cui sint similes, cognosceris illis; / fallere non norunt; cetera patris habent» "Se domandi a chi siano simili, ti si riconosce in loro; ingannare non sanno; tutto il resto hanno del padre" (v. 123-4; *ibi-*

dem p. 36). Dove si vede con che elegante frase lo incastri nell'accusa. L'altra, la pericolosa malignità di Medea: «Medeae faciunt ad omne scelus manus» "mani pronte a ogni delitto". (v. 128; *ibidem* p. 37). Contrappone, come abbiamo detto, alla propria mite virtù i crimini passati e il pericolo incombente della *barbara venefica*: una straniera, una facitrice di veleni! (v. 19).

Questi versi calibrati e sapienti sono rimasti memorabili per l'immaginazione dei commentatori, che vi hanno trovato sia la prova di falsità sia la falsa promessa dell'inganno.

Tuttavia qualcosa non quadra: perché egli sia un ingannatore di "femine" è necessario che l'inganno, sia pure una triviale falsa promessa, abbia preceduto, non seguito il cedimento della donna. I «segni e le parole ornate» dovrebbero, insomma, aver persuaso colei che non lo era, aver fatto penetrare la fiamma d'amore nel suo animo, corrompendo per sempre la quiete dell'innocente.

Ma qui, invece, parole e promessa e lacrime, se pure le dobbiamo credere false, seguirono quel cedimento. Neppure possiamo usare tale parola, ché Ipsipile ammette sinceramente, al contrario del suo *alter ego* staziano, d'essersi subitamente invaghita di lui: «Urbe virum ut vidi, tectoque animoque recepi.» "Appena dalla rocca vidi l'eroe, lo accolsi nella casa e nell'animo" (v. 55; *ibidem* p. 34).

Quindi ritorniamo a quella triplice forma tommasiana della tentazione: non Giasone l'ha sviata, ma la sua concupiscenza risvegliata dall'avvenenza del bell'uomo.[193]

Vorrei fugare i dubbi che qui si stia facendo una sorta di triviale processo al figlio di Esone, se sia colpevole o innocente. Nostra cura, piuttosto, è di capire quale possa essere il rapporto tra Dante e le fonti (e Ovidio lo è in modo privilegiato), se e quanto egli abbia imitato oppure innovato i modelli.

Torniamo alla tenera donna. Onesta e sincera fino in fondo, ella ridimensiona la sua accusa, non parla più di promesse false o di lacrime artefatte, bensì di carattere mutevole dell'uomo: «Mobilis Aesonide vernaque incertior aura, / cur tua polliciti pondere verba carent?» (v. 109-10). "O mobile Esonide, tu più incostante di un'aura primaverile, perché le tue parole non hanno il peso della promessa?", dove l'accusa è pòrta con finissima eleganza, grazie al paragone leggiadro dell'*aura*, in antitesi con *pondus*. E infine il dubbio che lo scagionerebbe del tutto facendone una vittima: forse egli è stato sedotto con qualche farmaco magico: «Hanc,

[193] Il quale, probabilmente, avrà detto di sé: «io *son*, per mia disgrazia, *uom di buon cuore*» acconciandosi alla bisogna, se i lettori vorrano perdonarmi il tono leggero.

hanc, o demens Colchisque ablate venenis, / diceris Hypsipyles praeposuisse toro!» "Questa, questa tu demente, tu sviato dai veleni della Colchide, hai preferito nel tuo letto una simile donna a Ipsipile!" (v. 131-2; *ibidem* p. 37).

2.1.2.4. "Metamorphoses" VII e "Heroides" XII di Ovidio

Per dar figura tonda ai versi e al personaggio dell'Argonauta, non resta che accennar qualcosa dell'altra donna per cui è dannato: «anche di Medea si fa vendetta». Tuttavia a lei Dante concede una misura metrica e verbale davvero stretta. Ovidio, invece, nutrì per lei una vera passione letteraria, tanto che ne fece protagonista non solo della sua epistola, ma anche del libro VII delle *Metamorfosi*, e infine della tragedia omonima, che non ci è pervenuta.[194]

Mireremo a capire soprattutto se nella doppia storia ovidiana di Medea ci sia qualche elemento in più per specificare quei "gesti e parole ornate", ossia quelle lusinghe verbali ed espressive che Dante ci offre come mezzo dell'inganno di Giasone.

A questo scopo, ma in eccezione di ogni buon metodo, non condurremo due analisi separate delle fonti ovidiane, ci proponiamo invece di riunire sinteticamente aspetti tematici che sono presenti nella lettera e nel poema.

Prima di iniziare, tuttavia, occorre comparare le diverse strutture narrative dei due episodi: nell'epistola la narrazione è guidata integralmente da Medea che, adesso, a Corinto, ricorda, e fa ricordare al suo ingrato marito, ciò che accadde, allora, sulle coste orientali del Ponto Eussino, ossia del Mar Nero. In *Metamorfosi* VII, invece, la barra narrativa è impugnata dal narratore esterno che cede la parola ai personaggi, a lei soprattutto, solo per dialoghi e monologhi. Non serve, in questa sede, ripetere note definizioni di questi due forme del narrare, piuttosto è di grande interesse vedere i due potenti effetti che esse hanno sul concreto dipanarsi del racconto, perché, in modo forse inatteso, la spinta emotiva più forte è in *Metamorfosi* VII, piuttosto che in *Heroides* XII; ossia nella narrazione esterna alla protagonista, piuttosto che in quella interna.

Il primo effetto è che narrato e dialogato scaturiscono, via via, dai successivi tempi della storia, per così dire nel loro accadere e non nel ricordare l'accaduto. E questo dà, appunto, veri-

[194] Le Muse non ci hanno concesso di leggere quella che forse fu la migliore opera latina del genere. Non mettiamo, invece, nel numero delle fonti la *Medea* di Seneca, per due motivi: la stato congetturale della conoscenza di Dante del Seneca tragico e il fatto che l'azione è, com'è prevedibile, spostata verso le ultime fasi della storia, mentre la protagonista, sin dal monologo iniziale dominata dall'ira e dal desiderio di vendetta futura, è poco incline al ricordo dell'incontro con Giasone.

simiglianza e grande energia patetica alla vicenda. Il secondo effetto, o piuttosto effetto dell'effetto precedente, è che Ovidio assume il punto di vista interiore di Medea, momento per momento, persino con più forza di Medea stessa nella storia gemella; tanto più che egli, magistralmente, usa per i suoi discorsi interiori la forma di un monologo drammatico, dove l'ossimoro esprime le continue e repentine mutazioni di umore e di scelta di azione; mutazioni vieppiù esaltate dalla sintassi breve e fratta delle continue interrogative dirette.

Un vero capolavoro di racconto, dallo stile teso e febbrile, quanto mai adeguato al protagonista ansiosa e passionale.[195]

Andiamo, finalmente, a osservare in modo sistematico quali parole e quali emozioni o istinti abbiano trascinato la duplice Medea ovidiana nell'amore e nel destino. Ci focalizziamo su due stati emotivi, persino opposti ma complici dello sviluppo iniziale: la concupiscenza e la compassione. E su un solo discorso di Giasone, quello della promessa. Una vera e propria lusinga, una carezzevole menzogna, infatti, è assente nelle sue parole, prive sia di adulanti lodi della bellezza di lei sia di una tentante descrizione del proprio amore per lei. Giasone non solo parla poco, ma anche si restringe a due atti verbali: commuovere Medea sul proprio incipiente futuro di morte e rassicurarla sul suo futuro nuziale. Purtroppo, se è lecito esprimere la delusione del ricercatore, il parere dominante dei commentatori antichi è come plasmato dalla fonte ovidiana, quasi che l'eroe abbia potuto convincerla solo con la promessa. Ma basta, leggiamo i versi per noi decisivi.

Sul proprio spasmodico desiderio per lui, la Medea epistolare mette in risalto la sua avvenenza, da cui fu presa appena lo vide. La visione di lui, passando attraverso lo sguardo, l'accese di amore: «Et vidi et perii nec notis ignibus arsi» (*Heroides* XII, 35; Dörrie p. 160); la tempesta interiore fu manifesta, e la tradì allo sguardo esperto dell'uomo, mettendola in suo potere:

> Et formosus eras et me mea fata trahebant:
> abstulerant oculi lumina nostra tui.
> Perfide, sensisti! Quis enim bene celat amorem? (37-39; Dörrie p. 160).
>
> Ed eri bello e i miei fati mi trascinavano; i tuoi occhi rapivano i miei sguardi. Perfido, lo percepisti. Chi infatti può celare la passione amorosa?

Potremmo continuare, per esempio, coi versi 26-28. Bastino questi altri dove si accenna

[195] Sarebbe una bella sfida condurre una ricerca comparata sulle Medee della cultura occidentale.

come terza causa alla grazia menzognera dei suoi discorsi:

> Cur mihi plus aequo flavi placuere capilli
> et decor et linguae gratia ficta tuae? (13-14; Dörrie p. 158).

Penché mi piacquero più del dovuto i tuoi biondi capelli e la tua dignità e la grazia artefatta della tua lingua?

Sarebbe quello che stiamo invano cercando, perché è evidente la corrispondenza con le "parole ornate" del Giasone dantesco. Anche questo, però, resta solo un accenno. Il pentametro, vogliamo osservare, dona tre ambiguità che nessuna traduzione può mantenere. La prima è il valore metonimico di *linguae*, strumento della parola, la seconda è la probabile ipallage di *ficta*, che se tradotto con "falsa" è più coerente come attributo di "lingua/parole" che di "grazia".

In specie, il participio perfetto di *fingo* (verbo di cui ci siamo già occupati per le "femmine da conio" dello stesso canto XVIII) può essere tradotto con "falsa", non dico di no; tuttavia, attingendo al senso originario del verbo, potremmo intendere il sintagma come "grazia elaborata, ben plasmata", "artificiosa" magari (come l'abbigliamento di un uomo di mondo), traduzione che ci appare preferibile, dal momento che lei sta elencando gli aspetti di lui che in quel momento la fecero innamorare: le doti corporee, l'attitudine nobile ed elegante dei gesti e del portamento, la grazia ben costruita, non necessariamente falsa del discorso. Tanto più che questi versi iniziali sono pertinenti all'inizio dell'incontro, quando gli Argonauti entrano nella reggia ed egli avrà verisimilmente rivolto parole di cortese saluto a re prima di tutti. Ammesso che la mia interpretazione sia accettabile, allora questo pentametro è perfettamente parafrasato dai «gesti e parole ornate» di Dante.

Sia come sia, continuiamo a non conoscere il contenuto, l'argomento persino dei discorsi giasoniani.

Nelle *Metamorfosi* i tre aspetti in rilievo nella lettera ritornano con più dettagli e con quella febbre che abbiamo detto. Anche lei lo vede e concepisce dentro di sé un fuoco potente (*concipit … validos … igne*s); tenta di lottare contro sé stessa, ma invano, perché la ragione nulla poteva contro la follia amorosa (*ratione furorem / vincere non poterat* VII, 9-11; Tarrant p. 180). Per ben sessanta versi Ovidio la fa parlare in un monologo, in cui oscilla combattuta tra desiderio e dovere. Le sembra di aver domato la passione. Ma appena lo rivide:

> cum videt Aesoniden, exstinctaque flamma reluxit;
> erubuere genae totoque recanduit ore,
> […]

sic iam lenis amor, iam quem languere putares,
ut vidit iuvenem, specie praesentis inarsit
[...]
Spectat et in vultu veluti tum denique viso
lumina fixa tenet nec se mortalia demens
ora videre putat nec se declinat ab illo. (VII, 77-88; Tarrant p. 183).

Appena vide l'Esonide, la fiamma sopita rifulse di nuovo; si fecero scarlatte le guance, s'infuocò tutto il volto [...] l'amore or ora debole, che or ora avresti detto sul punto di spegnersi, appena vide il giovane, riarse per l'aspetto di lui che le stava di fronte [...] lo guarda e sul volto, quasi lo vedesse per la prima volta, tiene fissi gli occhi, e non crede, demente, di vedere un viso mortale e mai smette di ammirarlo.

Ciò che Julia Kristeva scrisse una trentina di anni fa, che le emozioni sono modificazioni corporee, è solo commento di questi versi vibranti, come di tanti altri della poesia classica, erotica in particolare.[196]

La seconda forza che fece arrendere Medea all'amore, ma in misura molto minore, è la compassione. Dopo aver ascoltato le dure condizioni poste dal padre di Medea, Giasone si allontana triste, consapevole del letale esito della sua impresa, mentre lei lo segue con lo sguardo umido: «Tristis abis. Oculis abeuntem prosequor udis» (*Heroides* XII, 57; Dörrie p. 160).

Quando l'eroe, poco dopo, le parla, mostra di aver capito come la compassione possa essere il pretesto morale per aiutare la scelta erotica della regale donna, è la preghiera semplice e imperativa di aver compassione di lui e dei suoi consorti di avventura: «O virgo, miserere mei, miserere meorum» (*Heroides* XII, 83; Dörrie p. 162). Mentre le parla, lascia uscire lacrime dai suoi occhi; solo ora, dopo l'abbandono, lei chiede, forse più a sé che a lui, se anche quelle siano state parte dell'arte della frode: «Vidi etiam lacrimas — an pars est fraudis in illis?». (*Heroides* XII, 93; Dörrie p. 163); lacrime forse false come quelle che Ipsifile vide scendere sullo stesso volto.

Ma, e siamo alla terza causa del cedimento della donna, in quello stesso discorso c'è la promessa delle nozze sia in *Metamorfoses* VII, 89-91: «Ut vero coepitque loqui dextramque

[196] Mi dolgo di non poterne rammentarne il riferimento testuale. Quanto al racconto ovidiano, mi sembrano evidenti i prestiti di Apollonio, specie per il tema dello sguardo (*Argonautica* III, 442-447). Però il Rodio forse con maggiore profondità sottolinea le immagini, i lucreziani *simulacra*, come effetto e causa insieme del processo interiore dell'amore (*Ibidem* 451-462). Infine c'è in lui, ma è trascurato dal Sulmonese, il *topos* della freccia di Eros (*Ibidem* 283-290), come in *Pitica* IV, dove Pindaro narra che fu Afrodite a insegnare a Giasone le "preghiere dell'incantesimo", perché con le magie del delirio amoroso incantasse la maga (*Pitica* IV, 384-397). Ma ovviamente il tema magico del personaggio è assi diffuso e ripreso in tutta l'era classica.

prehendit / hospes et auxilium submissa voce rogavit / promisitque torum, lacrimis ait illa profusis» "Appena l'ospite iniziò a parlare e le prese la mano e chiese aiuto con voce umile e promise il talamo, lei rispose tra le lacrime [...] " (Tarrant p. 183), Sia in *Heroides* XII, 85-86 (Dörrie p. 162), dove anzi la promessa è sfacciatamente dilatata fino al termine della sua vita: «spiritus ante meus tenues vanescat in auras / quam thalamo, nisi tu, nupta sit ulla meo» "il mio esile respiro si sperda nell'aria, prima che nel mio letto ci sia una diversa sposa".

Sembrerebbe, così, confermata la promessa come mezzo necessario e ingannevole al cedimento di Medea. Ma non è veramente così. Intanto per la struttura stessa dei due racconti ovidiani (una lettera senza risposta, l'uno; l'altro, con focalizzazione interna dell'animo di Medea, ma escludente quello di Giasone) il lettore nulla sa delle intenzioni dell'eroe, se sincere o false e perciò fraudolente.

E poi il destino di Medea appare già segnato dalla forza della sua stessa passione, che precede, occorre non dimenticarlo, il discorso privato tra i due e la promessa. Lei stessa lo ammette, come abbiamo letto, all'inizio della sua lettera: «me mea fata trahebant» (v. 35). Anzi, nel racconto delle *Metamorfosi*, Medea replica alla promessa che l'uomo le ha appena fatto, chiedendogli sì di osservare la parola data, ma dice con forza veramente regale e senza infingimenti:

> Quid faciam, video, nec me ignorantia veri
> decipiet, sed amor. Servabere munere nostro:
> servatus promissa dato! (*Metamorphoseon* liber VII, 92-94; Tannant p. 183).
>
> Vedo che cosa sto per fare; m'ingannerà non l'ignoranza del vero, ma l'amore. Tu sarai salvo per mio dono; una volta salvo, mantieni la promessa.

La voce stessa dell'eroina, dunque, ci conferma che fu la sua bramosia a governarla e a sviarla verso tutte le conseguenze della passione, che lei elenca nella lettera: tradire il padre, lasciare il regno e la patria, abbandonare madre e sorella. E poi ancora, di delitto in delitto, a iniziare dall'accenno all'uccisione e squartamento del fratello (*Hedroides* XII, 115; Dörrie p. 74). Quelle erbe e quegli incantamenti che lei stessa aveva messo al servizio dell'impresa di lui e dei suoi successi, sono ora inetti e vani contro il dolore e l'abbandono, con cui lui l'ha contraccambiata: «Ipsi me cantus herbaeque artesque relinquunt». (*Her.* XII, 167; Dörrie p. 166).[197] Forse

[197] Vista la rinomanza di Medea come Maga e gli effetti estremi delle sue pratiche e dei suoi inganni, sembra bizzarro che Dante non l'abbia ricordata quando presenta le triste che «fecer malìe con erbe e con imago» nel XX di *Inferno,* di cui abbiamo scritto a suo luogo.

un'eco dantesca di questi ultimi versi è in *Fiore* 190, in uno dei numerosi sonetti di consigli, disincantati ma razionali, della Vecchia a Bellaccoglienza:

> Ancor non dé aver femina credenza
> Che nessun uon malia farle potesse,
> Néd ella ancor altrui, s'ella volesse
> C[h]'altri l'amasse contra sua voglienza.
> Medea, in cui fu tanta sapïenza,
> Non potte far che Gesono tenesse
> Per arte nulla ch'ella gli facesse,
> Sì che 'nver' lei tornasse la sua 'ntenza. (ED tom. 6, p. 991).

Non deve una donna credere che qualche uomo possa farle una malia. Né lei, benché lo volesse, potrebbe mai obbligare un uomo ad amarla contro il suo desiderio. Medea, che pure ebbe tanta sapienza, non riuscì a mantenersi Giasone, per quante arti magiche usasse per farlo tornare da lei contro la sua intenzione.

Abbiamo elencato pochi righi sopra i delitti che lei compie, ancora sulla sua terra, ora sebbene oltrepassi ciò cui stiamo mirando, tuttavia ci giova rammentare brevemente gli altri atti luttuosi compiuti da Medea dopo aver abbandonato la sua patria. Ancora vicino alla costa della Colchide, come detto, uccide il fratellino e ne getta in mare il corpo a pezzi per distrarre il padre dall'inseguimento (nell'epistola Medea ne accenna soltanto, inorridita di sé stessa: v. 115-7). A Iolco, illude le figlie di Pelia, lo zio di Giasone che ancora usurpa il regno, che possono ripetere sul padre la magia di donargli la giovinezza; raggirate, le due sciocche immergono le loro spade nel corpo del padre, lei stessa lo finisce (*Metam.* VII, v. 297-349). Abbandonata da Giasone per Creusa, figlia del re di Corinto, si finge rassegnata e dona un diadema e una veste alla sposa, appena indossate quelle vesti bruciano le carni sue, come pure del padre che tenta disperatamente di salvarla.

Ora, non è chi non veda che questa lettura incrociata delle due opere ovidiane possa essere confusa e poco rigorosa. Ma a noi interessava non solo l'intensità elegiaca e tragica rispettivamente dei personaggi di Ipsipile e di Medea, ma anche capire meglio, con l'aiuto di fonti dirette o indirette, la personalità di Giasone come ingannatore di donne. Tanto più che egli resta isolato rispetto ai suoi consorti di pena, per la sua nobile sopportazione della pena, e unico esempio di un peccato che, come abbiamo ampiamente dimostrato, è alquanto negletto e indefinito da parte di Dante.

In altre parole, la figura di Giasone è certamente di prima grandezza nelle favole antiche: primo marinaio e viaggiatore, socio di tanti grandi eroi che vollero partecipare alla sua impresa:

i lunghi viaggi di andata e di ritorno e la conquista del vello d'oro, che tuttavia conquistò solo per l'aiuto di Medea. Nella *Commedia* tre volte risuona l'eco di quei racconti antichi, che, pur greci all'origine, gli erano noti per le scritture latine. E sempre Dante ne parla con grande ammirazione. Dall'altra parte, però, c'è la sua figura di peccatore, esecrabile per le sofferenze causate. Ma anche nel peccato il figlio di Esone assume il ruolo, diciamo così, di eroe eponimo, tale da caratterizzare da solo il malvagio epos degli ingannatori di donne.

Il carattere eroico dell'Argonauta è stato a lungo messo in rilievo dai commentatori,[198] talvolta con l'accostarlo a Capaneo, il quale pure domina il dolore sotto la pioggia di fuoco; forza morale qui testimoniata dal pellegrino Dante non dalla guida Virgilio: «chi è quel grande che non par che curi / lo 'ncendio e giace dispettoso e torto, / sì che la pioggia non par che 'l maturi?» (*Inf.* XIV, 46-8); e Giasone: «Guarda quel grande che vene, / e per dolor non par lagrime spanda: / quanto aspetto reale ancor ritene!» (*Inf.* XVIII, 83-5).

Tuttavia, già Bàrberi-Squarotti mise in contrasto la «doppia faccia» dell'eroe, diviso tra l'apparenza eroica e l'inganno perpetrato a una delicata creatura (Bàrberi-Squarotti 1972, p. 429). Più recentemente Salsano ha con indubbia efficacia espresso questo rovesciamento:

> più egli è Giasone nell'aspetto regale e nella memoria delle gesta gloriose, più egli è il rovescio di tutto questo: e non solo per effetto del luogo e della condizione di dannato, ma per la stessa didascalia della presentazione virgiliana in cui l'accenno alla magnanimità e alle imprese e il titolo del cuore e del senno s'incontano con i segni e le parole ornate dell'inganno e dell'abbandono finale, e contrastano con la vulnerabilità della vittima, giovinetta e soletta, fino a rivelare la propria degradazione a fronte del cuore e del senno della donna che seppe ingannare ardite femmine spietate per salvare il padre, e che si ritrovò gravida e perduta per l'amore offerto al suo seduttore (Salsano 1984, p. 145-6).

Tutti questi sono stati i plurali motivi che ci hanno spinto a farne il vertice, se non il centro, della nostra ricerca. La frase, tuttavia, che ne definisce con tanta efficacia psicologica l'azione, «con cenni e con parole ornate / Isifile ingannò», resta sibillina nella sua concisione, sfida per lo studioso. Da qui siamo andati a vedere che cosa la tradizione latina avesse insegnato a Dante sul suo personaggio, con risposte, al di là della bellezza poetica, interessanti, convincenti, ma di scarso dettaglio, quindi non definitive, né, tanto meno, univoche.

Abbiamo preso in esame cinque fonti latine, quelle che in modo diretto e ragionevole possono avere influenzato Alighieri, a eccezione di Valerio Flacco, di cui comunque non si può

[198] Ricordiamo almeno Torraca, Momigliano, Grabher.

escludere l'influsso indiretto. Ebbene, dopo la loro lettura, specie dei due ultimi racconti di Ovidio, Giasone, come figura epica, appare diminuito e offuscato, sovrastato, come è, dalla terribile grandezza di Medea, da un canto, e dalla patetica dolcezza di Ipsipile, dall'altro canto. Si prenda l'impresa del vello d'oro, seconda dopo quella d'Argo, il mito fondativo della navigazione. Nulla avrebbe potuto l'eroe tessalo senza le magie della *xenìa*. Come maliziosamente gli dice nella sua lettera la Ipsipile ovidiana, quella del vello d'oro fu impresa più di lei che di Giasone.

Dall'altra parte, anche riguardo la sua figura di "seduttore", ossia d'ingannatore di donne, risultano ridimensionati ruolo e spessore della sua azione scellerata, o del suo peccato che dir si voglia.

Rammentiamo, poi, le parole di Medea nelle *Metamorfosi*: pur ricevendo la sua promessa nuziale, dichiara di salvarlo dalla sicura morte per amore, di cui, persino, accetta l'inganno: non le parole che l'eroe balbetta con voce sommessa avrebbero mai potuto ingannare una simile, regale donna.

Ma ammettiamo pure, contro il racconto di Ovidio, che siano state le arti verbali di Giasone, oltre alla sua bellezza, a convincere Medea e a traviarla verso un destino sempre più amaro, e verso delitti sempre più grandi, verso l'esilio, l'abbandono, l'omicidio dei figli. Nello stesso tempo, però, se voleva riuscire nella preziosa conquista e riprendersi il regno legittimo, gli bisognava sviare la fedeltà di Medea come suddita e figlia del re. In questa prospettiva, almeno verso Medea, egli non rientra nel tipo degli ingannatori di donne, i quali, come abbiamo letto nei commenti, con lusinghe fraudolente inducono l'ingannata all'atto amoroso. Vogliamo dire che in questa tipologia l'eros è lo scopo, tanto che Buti ci ricordava che pur di raggiungerlo quei lussuriosi dilapidano il loro denaro. All'incontrario, per Giasone l'eros fu mezzo per la conquista del vello d'oro. Come si vede, invece di semplificarsi, la figura mitica di Giasone si sta mutevolmente complicando.

Ancora: nel corso degli studi lessicali, prima, e poi delle spiegazioni teoriche dei commenti, abbiamo considerato le lusinghe come mezzo fondamentale della frode. In questa fattispecie esse sono quell'insieme di dolci e false parole, le quali mirano a rapire l'anima dell'ingannata, allettandone l'amor proprio con le più estreme lodi della sua bellezza, da una parte, e illudendola sull'intensità e la durata del sentimento amoroso, dall'altra. Ma sembra evidente e chiaro che quella sopraffina arte fraudolenta della lusinga amorosa non possa mai essere uguale alla più triviale promessa di nozze, a cui, peraltro, sarebbero sensibili unicamente le donne non maritate. D'altronde, appare nell'ordine del buon senso che solo questi due discorsi — l'esaltazione

della di lei bellezza e della propria passione, lusinghieri o meno — possano rendere desiderabile la promessa di amore duraturo e perciò di nozze. A meno di non ricorrere alla sarcastica lettura che Fielding diede *sull'astuta* ritrosia della Pamela di Richardson.[199]

Sulla scia delle stesse spiegazioni dei commentatori, perciò, abbiamo cercato le concrete testimonianze delle possibili fonti letterarie che amplificassero quel magico ma generico sintagma dantesco «con gesti e parole ornate», ma non le abbiamo trovate. In quei racconti e versi, le due donne sembrano innamorarsi di lui da sole, spinte, come abbiamo detto, dalla propria concupiscenza risvegliata soprattutto dalla sua bellezza e poi dalla nobiltà del suo portamento e dall'eleganza delle sue parole.

2.1.3. Ancora sui commenti antichi

Come abbiamo già accennato, le nostre cure non sembrerebbero condivise dai commentatori antichi, i quali si riferiscono, pur parzialmente, agli esempi classici che noi abbiamo ripreso. Diamo ora il generale quadro compendiario delle loro spiegazioni.

Tutti i commenti fino alla metà del secolo XIV, di quelli elencati in bibliografia, non immaginano alcun discorso lusinghiero di Giasone a Isifile o a Medea, se non una breve promessa; solo per la prima redazione di Pietro di Dante l'Argonauta si preoccupò di ornare il suo promettere: «iacuit promittens suis coloratis verbis, eam dum rediret, secum in Graeciam ducere in uxorem» "giacque con lei, promettendole con parole variopinte (= ornate) di sposarla, purché fosse ritornato" (Nannucci p. 190), promise alla prima e similmente alla seconda. Alcuni, persino e come abbiamo detto, pongono questa promessa, non prima che Isifile o Medea acconsentano "a far la voglia" dell'eroe, per parafrasare il ruffiano Venedigo, bensì, dopo, al momento dell'addio, quando il marinaio è, per dir così, già con un piede sulla barca (Iacopo, Bambaglioli, Lana). È evidente che in questo caso la promessa del ritorno non può essere intesa come strumento di convincimento, e quindi non si può veramente parlare di frode, piuttosto e forse di menzogna, o meglio di volubilità, come logicamente accusa Ipsipile nella lettera di Ovidio (*Heroides* VI, 109; Dörrie p. 99).

Guido da Pisa non scrive nulla. Quanto a Medea, riguardo la quale la fonte ovidiana è indiscutibile e chiara, ne accennano solo Iacopo, Bambaglioli e Lana, di cui leggeremo il pezzo, che è un piccolo capolavoro comico. È alquanto stupefacente che gli eredi della grande cultura

[199] Lei, con la sua "prudenza della carne" e "sapienza del mondo", seppe convolare a nozze vantaggiose

erotica del basso medioevo e contemporanei di Petrarca si siano qui mostrati così poco sottili.

Le cose mutano con Benvenuto, spesso più accurato e logico, di cui ripeto brani già citati del commento per omaggio alla sua intelligenza. Intanto, pur collocando la promessa alla partenza, incastra giuridicamente il povero marinaio con un giuramento solenne: «promisit Isiphili sacramento se rediturum per insulam Lemnos, et assumpturum ipsam in sponsam unicam si reverteretur», dove si nota anche una divertente esclusione della poligamia. Ma, e anche questo l'abbiamo già scritto, rende conto, con una metafora azzeccata, del complemento di mezzo indicato da Dante come strumento dell'inganno: «ostendens illi signa dilectionis et amoris cum verbis blandis coloratis, quia fuit affabilis multum, quales sunt communiter graeci» "mostrandole segni di diletto e di amore insieme a lusinghiere ed eleganti[200] parole, perché egli fu un uomo molto affabile, quali sono usualmente i greci". (Lacaita tom. 2, p. 21). È curioso, tuttavia, che si dimentichi di tradurre *ingannò*.

Buti lo segue, e per non lasciar nulla di taciuto, gli fa fare due promesse; con grande rispetto della fonte, poi, conferma che Medea si era già innamorata, prima di ogni promessa. (Giannini tom.1, p. 483-484)

Landino, per la verità, regredisce: per Isifile ritorna al mezzo della promessa «di torla in moglie» (Procaccioli tom. 2, p. 743). A Medea fa riservare quelle lusinghe, che Dante cita per Isifile, e che non ci sono nel duplice racconto ovidiano della maga colca: «con lusinghe tirò Medea figluola del re nel suo amore» (*Ibidem*). Su questo almeno, il colto umanista fiorentino si dimostra meno accurato dei due commentatori precedenti, che spesso mostra di conoscere e saper utilizzare a proprio vantaggio.

Con Vellutello, Daniello e Castelvetro torniamo alla sapienza erotica e al rispetto delle fonti dei due famosi commentatori del secondo Trecento. Con eleganza Vellutello: «seppe tanto con dolci atti e soavi parole fare, che attrasse nel suo amore la giovinetta e troppo credula Reina inducendola a coglier de l'amor il frutto» (Pirovano tom. 1, p. 498). Più contorto Castelvetro, ma con verisimiglianza e finezza logica: «Chiama adunque cenni gli atti affettuosi e fingenti amore. "Isifile ingannò, la giovinetta, Che prima tutte l'altre avea ingannate". Dice questo

[200] Tradurre così è un'interpretazione dei *verba colorata* come metafora, basata sulle *figurae elocutionis,* ossia sulle figure retoriche dell'eloquio che rendono il discorso più elegante, appunto, o fiorito, come si dice in metafora, affinché divenga attraente. Se invece teniamo il senso proprio "carezzevoli parole variopinte", s'impone la memoria dei tanti colori sia del corpo di Gerione sia del cinto di Afrodite: più in basso cfr. il capitolo "Il volto di Gerione" e in particolare il paragrafo sull'ermeneusi di Nardi. Si noti che Benvenuto usa lo stesso sintagma di Pietro Alighieri: *coloratis verbis*, con un attributo così significativo e particolare.

per dimostrare che le parole di Giasone e i cenni furono molto artificiosi a potere ingannare colei, che era molto accorta, e prima aveva ingannate tutte le altre sue isolane di Lenno». (Franciosi p. 233).

Pur con lacune e differenze, questi che abbiamo elencato sono commenti accurati e di una certa sapienza. Altri, invece, mostrano una confusione e un'ignoranza notevoli nella conoscenza del mito. *Chiose anonime* così mescola la vicenda di Medea con quella di Atreo:

> Prima narra di Medea poi che furo tornati in Grecia in Tessaglia, Iansone ingannò Medea, per ciò ch'egli avia altra moglie, onde Medea per isdegno, poi in un convito che facea Gianson, Medea gli diede mangiare due suoi figliuoli, ch'ella avia di lui, e andossi via. (Selmi p. 104).

Conclusa in una pagina il frutto di una lunga ricerca, non voglio lasciare i nostri cari esegeti antichi senza accoglierne un dono involontario. È il resoconto che Iacopo della Lana fa di tutta la vicenda, che ha tratti superficiali sì ma di grande gusto comico prima per l'innamoramento repentino e violento delle due donne rivali; poi per tutto il dialogo indiretto tra Giasone e Medea, la quale, trascinata da irrefrenabile furia erotica, dopo averlo invitato da solo a sola in una sua camera del "palagio" paterno, ferma sul più bello il fatale decorso degli eventi per chiedergli "promission di copulazione matrimoniale". Il suo ritratto anticipa, persino, qualche scaglia del coraggio e dell'iniziativa erotica della vedova, amante del marchese Azzo, che s'incapriccia di Rinaldo d'Asti (*Decameron* II, 2).

> allora costui [Giasone], sì come savio e facondo, disse che volea parlare alla reina se lli piacesse. Andò la novella ad Isifile come un bello e nobilissimo signore li volea parlare e che pure al parlare elli parea di grande essere. Isifile incontanente pur per l'audito inamorò di lui: [Giasone] ebbe licenzia d'entrare con sua compagnia dentro dalla forteza. Se per la novella elli li piacea, magiormente ella s'inamorò quando lo vide. Sì che, abreviando lo conto, elli giacque con lei e ingravidòlla. E lli suoi compagni ciascuno ebbe civanza [vantaggio] chi con una e chi con un'altra a lloro piacere: erano quelli compagni Ercole, Castor, Pollus e altri grandi e nobilissimi greci.
>
> Stati uno anno in Lenni, Iason e compagni disseno che voleano andare a suo viaggio, e promiseno di tornare lìe alla sua tornata. Preso tal comiato entrònno in navilio, e andònno a l'isola [*sic*] di Colcos. [...] Or la nominanza andò per l'isola: «Tali gentili uomini sono giunti»; ogni persona li andava a vedere. Or avea una figliuola lo detto re, ch'ebbe nome Medea, la qual sì tosto come vide Iason, incontanente fue innamorata di lui e secretamente li mandò a parlare dicendo che volontieri serebbe a parlare con lui a solo a solo di certe vicende, che lli avea a dire. Sappiendo Iason che tale ambasciata era della figliuola del re, curiale e alegra mente li rispuose ch'elli era a tutto 'l suo comandamento e che ella ordinasse del luogo, imperciò ch'ella sapea meglio le disposizion del palagio ca elli, sì come forestieri ch'elli era. Abreviando, elli furono cerca lo primo sonno della notte in una camera insieme, senza altra compagnia; e qui furono

> quelle ornate e amorose parole che a tal colazione si convenia. Medea, sì come savia, volle prima promession da Iason di copulazione matrimoniale, inanzi che lli concedesse il suo volere intero di sua persona; e Iason buono e largo per promesse mai non perdea, che avea letto Ovidio *De arte amandi* che dice: «Pollicitis dives quilibet esse potest» ["Chiunque può esser ricco di promesse" I, 444]. Promesso Iason a Medea di conservarli matrimonio, ella lo dottrinò in lo infrascritto modo di potere avere lo montone dello vello aureo [...] Amaestrato Iason da Medea, tutta sua dottrina osservò ed ebbe lo detto montone acquistato; quello tolse Medea per moglier e menòlla nelle sue parti, cioè in Greci. (Volpi tom. 1, p. 543-545).

Oddio, qualche palato fine potrebbe obiettare che il commentatore bolognese trascuri le categorie dello spazio e del tempo, ma, insomma, come non essergli riconoscenti della notizia sulle conoscenze letterarie del Greco. Era mia intenzione terminare il capitolo con questo pezzo comico, c'è, tuttavia, una frase dell'*Ottimo*, che ho il dolceamaro dovere di portare alla conoscenza del lettore.

Prima, però, ci preme tornare a una sorta di giustificazione metodologica. Ci rendiamo tutti conto che sia poco ortodosso comporre un mosaico del personaggio con le tessere delle sue diverse narrazioni letterarie. Tuttavia, in questo non stiamo facendo altro che seguire la tradizione. Abbiamo visto come i commentatori guardino a Dante, che prende da Ovidio, il quale si è ispirato ad Apollonio Rodio, che certamente aveva letto Pindaro, in una sorta di sequenza retrograda, precipua della tradizione millenaria della nostra letteratura. Inoltre, è privilegio della figura mitica ancora questo, che colui il quale legga o guardi una sola delle sue storie, non possa spegnere l'ombra o gli echi mentali di tutte le altre, tanto che la sua coscienza diviene quasi il telaio in cui si ordiscono e ricombinano insieme le trame di vari teli.

E quindi, tanto nella storia oggettiva delle varianti letterarie di un mito (che noi possiamo faticosamente ricostruire nonostante i furti del tempo), quanto nella vicenda soggettiva dell'arbitrario intrecciarsi di quelle stesse varianti nelle nostre esperienze letterarie e nella nostra memoria, ecco che i lineamenti di una sola storia di quella figura mitica, subiscono mutazioni e trasfigurazioni incessanti.

Un similitudine musicale: se il compositore riprende un motivo già suonato in quel presente movimento, o in quell'opera medesima, o in un'altra, persino di altro musicista, accade che, in modo inevitabile, quella pur esigua cellula sonora faccia riecheggiare nella mente di chi ascolti l'insieme musicale di cui faceva parte, oppure e almeno la sua aura e le emozioni che aveva provocato.

L'unica cosa che possiamo fare, a me sembra, è temperare questo mescolarsi del mito con

lo sforzo dell'esegesi sulla singola veste letteraria, discernendola, per quanto è possibile, dalle innumerevoli variazioni.

Bene, torniamo al nostro complesso argomento.

Si ripensi, ancora, alla lunga sequenza di delitti che Medea ha fatto per compiacere l'amato: tradire il padre e re; uccidere e squartare il fratello; far sì che il perfido re Pelia, zio e rivale in regno di Giasone, fosse ucciso dalle stesse figlie. E, dopo il tradimento di Giasone, uccidere la rivale Creusa e il padre Creonte; infine i propri figli. Si noterà che questi delitti non sono la somma di eventi estrinseci, bensì una lunga e inesorabile catena causale, cruda conseguenza necessaria della sua iniziale scelta amorosa.

Ora, riguardo Giasone, la nostra lettura di cinque varianti classiche, da un lato, e di tredici commenti (più Castelvetro in un caso) dall'altro lato — mentre *Inferno* XVIII rimane per noi il cardine delle prime e dei secondi —, ha gettato il personaggio dell'eroe tessalo ai due estremi del segmento etico che siamo andati disegnando. Da un certo punto di vista, egli è una figura moralmente evanescente, che subisce quasi la scelta di donne ben più consapevoli e determinate di lui, di Medea almeno. Perciò ci siamo domandati, a ragione, se quel Giasone potessimo mai definirlo lusingatore o ingannatore di donne.

Da altra prospettiva, tuttavia, nel momento stesso in cui Medea abbandona la propria terra a bordo di Argo, prende su di sé il destino di quei concatenati delitti, che lei compie per l'amato o contro l'amato, con scarsa differenza sostanziale. Proprio lei, che nella Colchide aveva tanto dominato il Tessalo, si fa dominare da lui in tutte le tappe del viaggio, sospinta in ogni nuovo luogo a nuove scelleratezze. Sul mare della Colchide: il fratello; in Tessaglia: Pelia; a Corinto: Creusa, il padre Creonte e i propri figli. Pur di fare la nuova famiglia con l'amato, disfa tre famiglie, e alla fine pure quella stessa che aveva voluto.

E come lei diabolicamente seduce le sciocche figlie di Pelia, facendo sì che esse, non lei, immergano le lame nel corpo del vecchio padre, credendo di ringiovanirlo col cavarne il vecchio sangue, così lei è a sua volta sedotta a compiere il desiderio dello sposo. È lei che fraudolentemente, senza alcuna magia ma col potere dell'astuzia, trasforma le due sciocche in inconsapevoli strumenti di parricidio. Ma anche lei, a sua volta, non è che strumento della volontà di potere di Giasone, che, per ottenere il regno dello zio ad ogni costo, seduce, diciamo così, la seduttrice.

Ed ecco la citazione dell'*Ottimo* con cui concludiamo il capitolo. Paradossalmente, il commento meno accurato di spiegazioni su Giasone, è quello che ci ha spinto a sovvertire

l'interpretazione dominante che abbiamo dato del nostro personaggio mitico e letterario: «Jason [...] fece sì che la detta Medea ingannò le figluole di Pelia sedussele a fare bagni, e certi incantamenti. Jasone, avuto quello che cercava, lasciò Medea» (Torri tom. 1, p. 336-337).

In quel *fece sì* troviamo appiglio per la nostra interpretazione di Giasone che sedusse l'astuta Medea a sedurre le sciocche sorelle a uccidere il padre. Una catena causale persino superiore a quella del serpente edenico.

In questo mito pagano, perciò, o meglio nella sua lettura da parte dell'anonimo commentatore, troviamo l'esempio più consono del grande mito ebraico-cristiano del serpente che sedusse Eva, inducendola a contraddire il divieto del Signore, con l'allettante promessa lusinghiera di una metamorfosi divina, simile alla lusinga di giovinezza eterna che irretì le figlie di Pelia.

Mentre abbiamo tolto al Giasone dantesco la responsabilità della piccola seduzione muliebre di indurre all'amore, dobbiamo riconoscere nel Giasone della tradizione mitica il vestigio o l'ombra della grande seduzione diabolica d'indurre qualcuno al delitto, senza compierlo direttamente.

2.2. La sirena

Affronteremo la seconda figura mitica con un ordine diverso da quello dato a Giasone: lì abbiamo iniziato con il passo cruciale della *Commedia*, qui invece vi andremo a concludere. Una seconda doverosa ammissione d'ordine metodologico: come quello di Giasone, il mito delle Sirene è quanto mai vasto; perciò, qui come lì, lo esamineremo in misura minima: in modo completo, tuttavia, nel capolavoro e negli scritti minori di Dante, col consueto ausilio da una parte dei commenti dall'altro delle fonti.

2.2.1. I miti antichi

Anche per le Sirene, per avere una percezione più vasta delle forme del loro mito, conviene andare oltre la fonti latine di Dante e passare in veloce rassegna alcune testimonianze letterarie greche.

Il mito delle Sirene ha varianti tali da creare figure opposte che possiamo riunire in due gruppi. Nel primo gruppo di racconti sono le figure epiche dell'*Odissea* e degli *Argonautica* di Apollonio Rodio, consonanti malgrado l'ampia distanza di tempo letterario che separa le due opere: nella prima e nella seconda, infatti, il loro canto è un fenomeno terreno compiuto per allettare e distrarre pericolosamente i marinai che passino accanto a loro. Credo che sia inutile

riassumere l'episodio omerico. Nel quarto libro del poema di Apollonio, quando nel viaggio di ritorno gli Argonauti s'imbatterono nella loro isola, cominciò a risuonare la loro dolce melodia. Già i marinai si apprestavano ad attraccare, ma Orfeo, con la cetra Bistonia, iniziò una musica vivace, cosicché il loro canto si disarticolò sino a divenire un suono indistinto (IV, 905-11; Borgogno p. 276-7).

I due episodi hanno quasi la stessa somma di versi (Questi gli esametri di *Odissea*, limitati all'incontro e all'ammonizione di Circe: XII, 39-54; 181-196.[201] E questi di *Argonautica*: IV, 891-919; Borgogno p. 276-8). Ciononostante, essi mostrano alcune rimarchevoli differenze. La prima è che Odisseo riesce a evitare il danno, grazie al doppio accorgimento suggeritogli da Circe, ma in realtà è sopraffatto dalla loro potenza incantatrice. Gli Argonauti invece, con l'accorta forza canora di Orfeo, battono le Sirene sul loro stesso terreno. La seconda riguarda le parole del loro canto: leggiamo quelle che dicono a Odisseo, promettendo di narrargli le pene della guerra troiana; ma nulla sappiamo di quelle dette agli Argonauti. La terza riguarda la loro biografia e la biforme corporeità, illustrate da Apollonio e non da Omero.

Infine la diversità per noi più importante: i dettagli sulla qualità meramente melodiosa e sensoriale del canto e sul suo potere distruttivo, che vedremo dopo questa rassegna compendiaria. Sulla conseguenza mortale del loro invito per i marinai, Omero è alquanto allusivo e misterioso. Circe aveva avvisato Odisseo che colui che le avesse ascoltate mai più sarebbe tornato a casa, perché esse lo «incantano col limpido canto» (XII, 44; Heubeck p. 146-7. Omero usa *thélgo* "incanto, alletto", ma anche "seduco, lusingo, inganno", lo stesso verbo che avrebbe imitato Apollonio). E aggiunge che intorno al prato ove sono adagiate le Sirene vi è un mucchio di ossa e cadaveri umani dalla pelle raggrinzita (*Odissea* XII, 45-6; Heubeck p. 146). Questi macabri resti, però, non sono occultati, come invece dovrebbero, se esse agissero con la fraudolenta malizia di tradire i propri ospiti.[202]

Con questi due racconti epici, arcaico l'uno ellenistico l'altro, concorda lo Pseudo Apollodoro: «Le Sirene erano figlie di Acheloo e di una delle Muse, Melpomene[203] [...] Una di esse suonava la cetra, la seconda cantava, la terza suonava l'aulo: con questa musica persuadevano i

---

[201] Si potrebbero aggiungere i versi con cui Odisseo ripete le notizie e i consigli di Circe ai compagni, ma sulle sirene essi non fanno che ridire alcune delle informazioni della dea (XII, 158-64).

[202] Similmente, Virgilio dice i loro scogli sono biancheggianti di ossa: «Iamque adeo scopulos Sirenum advecta subibat / difficilis quondam multorumque ossibus albos» "Già navigando [Enea] si avvicinava agli scogli delle Sirene, difficili un tempo e bianchi delle ossa di molti" (*Aeneis* V, 864-5; Paratore&Canali tom. 3, p. 64-5).

[203] Per Apollonio la madre fu Tersicore, per altri mitografi Calliope, ma comunque una Musa.

navigatori a fermarsi. Dalle cosce in giù esse avevano la forma di uccelli. [...] Una profezia diceva che le sirene sarebbero morte se una nave riusciva a passare: ed esse, infatti, morirono». (*Epitome* VII, 19; Scarpi&Ciani p. 405). In questo senso anche Igino nelle sue *Fabulae*, dove accenna alla loro morte dopo l'indenne passaggio di Ulisse: «praecipitarunt se in mare» (*Fab.* 141 "Sirenes"; Marshall p. 124. Cfr. *Fab.* 125 "Odyssea", 13; Marshall p. 110), come si vede nella terracotta del British, di cui esponiamo l'immagine più in basso.

Nelle *Argonautiche orfiche*, invece, fu dopo la sconfitta da parte di Orfeo che si gettarono nell'abisso del mare, trasformandosi in rocce, con una metamorfosi della metamorfosi. (*Orphica* v. 1275-97: Hermannus p. 231-4). Questa parte della bella versione latina che Cribello scrisse del racconto di Orfeo; i versi sono didascalia perfetta della terracotta del British*: «Obstupuere novo cantu de colle nivoso / Sirenes, victaeque tacent, et carmine nostro / et chelyn, et citharam, suspiria pectore ab imo / ducentes, iecere manu supremaque lethi / tempora fatalis veniunt, et ab obice saxi / praecipites sese in pelagus misere profundum. / Sed formam in petras, generosa corpora mutant.» (*Versio Argonauticorum Cribelli* 1291-7: Hermannus p. 555; Tortorelli p. ^^^).

Nel secondo gruppo episodico sono le sirene benigne e ctonie di due opere sì di generi diversi, tragedia e dialogo filosofico, ma di autori relativamente vicini nel tempo, Euripide e Platone. Nella prima un'insolita Elena, innocente e virtuosa, è sopraffatta dal dolore quando viene a sapere che il sempre amato Menelao è morto; e allora invoca Persefone e le stesse Sirene, le piumate fanciulle figlie della terra, perché possano emergere dal regno dei morti e accompagnare le sue lacrime con consone musiche e voci lamentevoli

> Fanciulle alate, vergini figlie della Terra, Sirene, unitevi al mio lamento [...] rispondete con le lacrime alle mie grida lugubri; dolori con dolori, canti con canti; Persefone mandi cori di morte che si accompagnino coi miei canti funebri (*Helena* 167-78*;* Way tom. 1, p. 482; tr. it. M. Fusillo).[204]

Nel *Cratilo* questa posizione si svolge in un'argomentazione con cui Socrate intende mostrare a Ermogene il carattere buono della morte e del suo dio, Ade "l'invisibile" oppure "il conoscente". Questi accetta soltanto la compagnia delle anime, ormai sciolte dal corpo e quindi

---

[204] In *Andromaca*, tuttavia, lo stesso Euripide torna al senso maligno in una metafora. Vedi più in basso.
Il legame simbolico col mondo dei morti, che è cosa diversa dal fatto che provocavano la morte dei naviganti, è anche nel diffuso uso dei loro simulacri nell'arte funeraria greco-romana. La statua di una Sirena sovrastava la tomba di Isocrate: l'arte persuasiva del grande oratore era dunque allusa dalla potenza persuasiva del canto sirenico. (Bettini&Spina p. 135-6).

pure dai suoi desideri e mali. Le anime, quindi, e le Sirene, incantate dalle parole di Ade, non desiderano altro che restare accanto a lui. (*Cratylus* 403C-E; Fowler p. 70-2).

Queste Sirene del sotterraneo mondo dei morti, felici dei conversari filosofici con Ade, sono coerenti con quelle invocate da Elena non solo per il loro soggiorno negl'inferi, ma anche per le nobili e umane attitudini, contrarie a quella malefica di causare la morte dei marinai da loro sedotti.

Comunque, nonostante queste opposizioni, le une e le altre si connotano per la sapienza, anche quella che promettono di donare a Odisseo, e perciò sono dette da Ovidio *doctae sirenes* (*Metamorphoses* V, 555; Tarrant p. 146), come giustamente rileva Boitani (1992, p. 28).[205] Per tale carattere sapienziale, oltre che per il timbro e il potere del canto, esse sono simili alle Muse, le *doctae sorores* (*Met.* V, 255; Tarrant p. 134) capaci dei *docti cantus* (V, 662; Tarrant p. 162). D'altronde, come abbiamo detto, proprio una delle Muse era loro madre.

Infine, la complessa e misteriosa visione cosmica di Er nella *Repubblica* platonica, il quale da morto aveva visitato l'al di là, per poi rientrare nel suo corpo e narrare ai viventi ciò che aveva visto. La sua visione ultraterrena culminò con quella di un fuso gigantesco che sulle ginocchia di *Ananke* "Necessità" ruota in un verso e così il cerchio esterno, mentre i sette cerchi interiori ruotano nell'altro: i la sfera delle stelle fisse e i sette pianeti. Oggetto di controverse interpretazioni, la visione è detta essere il cosmo o piuttosto una rappresentazione di esso.

Orbene, su ogni cerchio era una sirena, e ognuna emetteva una propria nota, le otto note formavano un'unica armonia. Ancora: le Moire o Parche, figlie di Necessità, assise su un trono intorno a questo complesso meccanismo, muovevano i cerchi interiori e quello esteriore, cantando in accordo con la musica delle Sirene: l'una il presente, la seconda il passato, la terza il futuro (*Res publica* 616C-617D; Chambry tom. 3, p. 116-8). Siamo dunque di fronte a una descrizione della musica delle sfere, ossia dell'armonia celeste: l'idea dell'*harmonia mundi* che catturò prima Pitagora, e dopo anche Cicerone, nel *Somnium Scipionis*, e Dante, nel primo del *Paradiso*.

Come si vede, il mito antico delle Sirene non lo si potrebbe immaginare più complesso. Esse, via via, appartengono al mondo terreno, o meglio alla frontiera tra acqua e terra, tra terra e aria; al mondo sotterraneo; al cosmo. All'ambigua forma del loro corpo, tra ragazze e uccelli, corrisponde quella della loro funzione, ora benigna e consolante ora malvagia e perfida.

---

[205] *Ibidem* anche due preziose rassegne delle diverse facce del mito: la prima, p. 26-8, dedicata alle fonti antiche; la seconda nel cap. VIII, p. 191-220, dedicata alle letterature moderne.

E tuttavia anche su quest'ultima c'è da discutere. Omero non è esplicito al riguardo di un mirato e necessario effetto letale del loro adescamento, come invece è Apollonio: lo lascia indovinare ma non l'afferma. E il platonico Plutarco, in uno straordinario paragrafo in cui ricorda ambedue i passi platonici che abbiamo citato or ora, vide nel loro canto il potere, non disumano e distruttivo, bensì ascetico d'intrattenere le anime erranti dopo la morte, deliziandole col canto per far dimenticare loro le cure terrene e volgerle all'amore per le cose divine e celesti. L'eco del loro canto giungerebbe anche alle anime dei viventi, se le loro orecchie non fossero ostruite dalla cera degli affetti carnali (*Quaestiones conviviales* IX, 14, 6; 745D-E; Sandbach p. 278-80).[206]

Alla contraddittoria molteplicità del mito riponde quella delle interpretazioni etimologiche. Il loro nome è fatto risalire da alcuni al greco *seirà* "fune, corda", sicché "sirena" sarebbe "colei che lega, che avvince", senso che illustra la funzione delle Sirene dell'*epos*. Altri ancora hanno ravvicinato il loro nome a *Seìrios* "Sirio", la stella più luminosa del cielo, appartenente alla costellazione Cane maggiore di Orione; stella, perciò, canicolare, come i giorni estivi in cui appare. Ne consegue che *Seirèn* sarebbe "ciò che brilla, che arde", quasi demoni del mezzogiorno e della bonaccia marina. (Chantraine tom. 3, p. 993-4). Altri ancora si sono richiamati alla radice semitica *sir* "canto". In coda al passo citato, Plutarco offre un'altra etimologia: da *eirein* "dire, narrare". Tuttavia, il verbo omografo, da cui derivò il latino *sero*, significa "incateno, intreccio, lego", con un collegamento tra *parlare/cantare* e *legare*, da cui ci si lascia invischiare volentieri.

Che cosa sopravvivere di questa inaspettata ricchezza del mito antico nelle metafore degli scrittori cristiani? Come vedremo, assai poco: le Sirene si riducono a quelle della mortale seduzione, senz'alcuna favorevole lettura allegorica delle scuole platoniche.

Ora, prima d'iniziare lo studio dei testi, pur restringendoci nei confini dell'apparizione letteraria più famosa delle Sirene, quella *dell'Odissea* e delle *Argonautiche*, credo che sia bene avanzare alcune osservazioni generali in comparazione con la figura di Giasone. La fama e la semplicità del mito epico, infatti, ci consentono e suggeriscono tale procedimento preliminare, con lo scopo di muoverci con discernimento in alcune delle sue innumerevoli manifestazioni.

---

[206] In Bettini&Spina p. 117-8, leggo questa citazione di J. Bachofen: «il loro canto diventa un funebre lamento [...] Esse stesse, nella piena bellezza della giovinezza fiorente, appaiono come la rappresentazione dell'idea della tomba [...] La vita più rigogliosa viene vinta dalla morte». È una visione molto intrigante, assai bene esposta. Tuttavia da questo passo di Plutarco e dall'altro del *Cratilo* ne ricavo il concetto contrario: che la morte del corpo sia compensata dalla vita e dall'ascesi dell'anima.

Intanto il nome è tipicamente plurale, più che singolare, per il motivo che sono un personaggio plurale e sorelle: due, come nell'*Odissea*, o tre o quattro che siano. Nella tradizione greco-romana, come abbiamo letto nello Pseudo Apollodoro, sono alate e non caudate, mescolandosi con uccelli e non pesci.

Inoltre, Giasone, pur non essendo eroe eponimo, tuttavia è protagonista delle vicende degli Argonauti, la cui impresa è compiuta per scopo e iniziativa di Giasone stesso. Inoltre, può esser considerato l'antagonista di tragedie e racconti dedicati a Medea. Insomma, egli è al centro sia di varie vicende mitiche sia delle opere letterarie che le hanno rappresentate, in forma epica o drammatica. Al contrario, le Sirene altro non sono che un breve segmento nell'*epos* altrui.

Ancora: le Sirene, in opposto agli eroi itinerali o erranti, sono ben ferme alle loro isole, che Virgilio chiama *scopuli Sirenum*.[207]

All'inverso, mentre Giasone, diversamente da altri eroi come Ercole o Ulisse o Orfeo, non è stato elevato ad antonomasia di un carattere umano, le Sirene hanno goduto di una fortuna simbolica durevole e precoce, come testimonia il verso dell'*Andromaca* di Euripide che leggeremo più in basso.

L'aspetto essenziale dell'azione sirenica è il canto. E quindi ritorna in loro la parola carezzevole, il cui ruolo incantatorio, però, insiste sulla melodia più che sul significato. Il loro canto è detto da Circe *ligyròs* "chiaro, limpido, acuto" (*Od*. XII, 44; 183; Heubeck p. 158. Abbiamo ~~detto sopra~~ del sinonimo rodiano). La loro deliziosa attrattiva è ancora più radicalmente corporea: la voce stessa che esce dalla loro bocca, come si vantano con Odisseo, è dolce come il miele, anzi "una voce di miele", *melìgerys* (*Od*. XII, 187; Heubeck p. 158), che è espressione in sé rapinosa.

Il canto sirenico nel poema rodio ha la stessa qualità omerica di straodinaria, limpida e dolce melodia sopranile: *lìgeiai Seirenes* "dalla chiara voce, armoniose" le chiama Apollonio (*Arg.* IV, 892-3; Race p. 400; Borgogno p. 276-7). Lo stesso aggettivo è riferito alle Muse nell'*Odissea*, sia pure al singolare (XXIV, 62; Heubeck tom. 6, p. 110 e nota); e nel *Fedro* durante l'invocazione di Socrate (237; Moreschini p. 17). Esso ha la stessa radice di *ligyròs*, che Ome-

[207] La collocazione delle isole Sirenuse è ovviamente incerta. Omero non dice nulla, se ne evince solo che le Sirene si trovano tra Circe e Scilla. Il racconto di Virgilio ci permette d'essere più precisi, indicando un posto tra Capo Palinuro e Cuma. Alcuni collocano le loro isole davanti a Paestum, altri davanti a Capo Miseno, e i tre isolotti detti Li Galli davanti Positano erano anche chiamati Sirenuse. *Scopuli Sirenum* "Scogli delle Sirene" ricorre anche in *Metamorphoses* XIV, 88.

ro attribuisce al loro canto). Sono ricorrenze che suggeriscono una non attesa affinità delle Sirene con le Muse, che, peraltro è espessa da Plutarco nel paragrafo che abbiamo citato sopra.

Il Rodio, tuttavia, amplifica il carattere del canto omerico. Intanto, lo conferma come atto stregonesco e tentante (I due poemi usano lo stesso verbo *thélgo*: *thélgousin* "incantano", *Od.* XII, 44. E *thélgoussai* "coloro che incantano", *Arg.* IV, 894; Race *ibidem*).[208]

Poi lo precisa in senso ancor più perverso e malizioso, come strumento non solo per sviarli dal viaggio ma anche per farli perire — Apollonio usa il verbo *sìnomai* "danneggio, derubo, rovino" (*Arg.* IV, 893; Race *ibidem*; Borgogno p. 276-7), che Odisseo riferisce a Scilla, la quale gli sottrae i compagni (*Od.* XII, 114; Heubeck p. 152). Guardiamo in dettaglio i tre esametri che formano la frase guidata dal verbo *sinomai*: «**λίγειαι / Σειρῆνες σίνοντ᾽ Ἀχελωΐδες ἡδείῃσιν / θέλγουσαι μολπῇσιν**» "le canore Sirene, figlie dell'Acheloo, annientavano chiunque vi approdasse, ammaliandolo coi dolci canti" (*Arg.* IV, 892-4; Race *ibidem*; Borgogno *ibidem*).

Il fatto è che nella stessa frase, separato dall'iperbato, c'è il dativo strumentale *edeíesin* [...] *molpèsin* "col piacevole, dolce canto", dove l'aggettivo *edys* indica un piacere squisitamente sensoriale per il gusto, l'olfatto o l'udito, e tralascio, perché incongruo col testo, che il nome riecheggi la Musa Melpomene. Ora, questo complemento è il mezzo per il verbo della distruzione (*sìnont'*) oppure per il participio dell'incanto (*thelgousai*)? Come abbiamo letto Borgogna dà la seconda più semplice risposta, come fa l'editore della Loeb, William Race (p. 401). Ma è possibile anche la seconda e più difficile lettura, secondo la quale le Sirene uccidono col piacere del canto, che è l'interpretazione di Vian e Delage (p. 108-9). Sicché la traduzione diventa: "le figlie di Acheloo, le chiare Sirene adescatrici, facevano perire coi loro canti chiunque ormeggiasse presso di loro".

Più in basso s'incontra un esametro e mezzo, che sostiene tale *lectio difficilior*, grazie a un altro dativo di mezzo: «**ἦ θαμὰ δὴ πολέων μελιηδέα νόστον ἔλοντο, / τηκεδόνι φθινύθουσαι**» "avevano privato moltissimi uomini della gioia del ritorno, consumandoli nello struggimento" (IV, 901-2; Race *ibidem*; Borgogno *ibidem*).[209] Ammesse come vere queste letture, la voce delle sirene, opportunamente modulata nel canto, prima attira i marinai, distoglien-

---

[208] Sappiamo da uno scoliasta di Omero che il verbo fu usato anche da Esiodo per significare che le Sirene sapevano ammaliare i venti, ciò che spiega la bonaccia che ferma la nave odisseica. (Scolio a Omero, *Odissea* XII, 168 = Esiodo fr, 28; Merkelbach & West p. ...). L'interessante scoperta ancora grazie a Spina (p. 77 e n. 65).

[209] Il sintagma in dativo è *tekedoni fthinythousai*, il cui nome, *tekedon*, indica il liquefarsi della neve, ne otteniamo, perciò: "il liquefarsi, lo struggersi, il languore che uccide", con un'anacronistica ma penetrante suggestione decadente.

doli dal desiderio del ritorno e seducendoli verso il loro approdo. Poi, dona loro la morte, consumandoli in quell'estremo piacere, a loro che sono ormai irretiti da quelle voci "soavi come il gigli" (*opa leirion*: 903; Borgogno p. 276-7).[210]

L'affascinante tema della voce, su cui tace l'*Eneide*, c'è invece nelle *Metamorfosi* ovidiane, dove Calliope, la musa dalla bella voce, definisce il loro canto, durante la gara canora colle Pieridi:

> ne tamen ille canor mulcendas natus ad aures
> tantaque dos oris linguae deperderet usum,
> virginei vultus et vox humana remansit. (*Metam.* V, 561-564; Tarrant p. 146).
>
> perché tuttavia non si perdesse quel famoso canto nato per carezzare le orecchie e il grande tesoro della lingua e della bocca, vi rimase il volto di vergini e la voce umana.[211]

In breve, dalla somma degli episodi di *Odissea* e *Argonautiche* emerge la seduzione nel senso letterale e non metaforico di sviare, d'indurre cioè i marinai fuori dalla loro rotta, sebbene l'effetto della loro azione sia, non di condurre sulla rotta o via sbagliata, ma di fermare la navigazione ossia il cammino dei marinai. La tentrazione ha per scopo precipuo la morte del sedotto, come dice Apollonio e provano le ossa di cui scrivono sia Omero sia Virgilio.

In sintesi sommaria: la parola incantatrice, nella forma potenziata di canto, come illecebra e delizia irresistibile, quindi tentazione perfetta; lo sviamento, nella specie di interruzione e oblio della rotta di ritorno; infine, l'esito rovinoso e mortale, forse dovuto a quello stesso piacere tanto grande quanto struggente. Questi tre caratteri e il loro coniugarsi in un atto coerente sono le parti del mito antico che lo rendono simile alla seduzione diabolica cristiana, e forse per questo fu tanto intrigante per gli uomini medievali. Finalmente, questo è il motivo che ci ha spinto ad esaminarlo.

---

[210] Questa nostra interpretazione ha un'importante conferma in Aristofane di Bisanzio, il filologo maestro di Aristarco, secondo cui i marinai si consumavano per il canto struggente. Spina presenta l'opinione a p. 85 e in nota 98 indica lo scolio a *Odissea* XII, 43 (*oikade nostésanti*).

[211] Non si fa motto della loro maliziosa seduzione dei marinai, quindi anche questa è un'interpretazione benigna del mito, né. La potenza adescante del loro canto è accennata anche in un luogo dell'*Ars amatoria* in cui si raccomanda alle ragazze di coltivare la voce e il canto, ma non si dice nulla delle conseguenze letali dell'adescamento: «Monstra maris Sirenes erant, quae voce canora / quamlibet admissas detinuere rates» "Erano le Sirene strani esseri marini, che con voce melodiosa attiravano a sé tutte le navi, anche le più veloci" (III, 311-2; Pianezzola p. 142-3).

2.2.2. La metamorfosi storica delle Sirene: dalla donna uccello alla donna pesce

Durante tutta l'età antica e tardo antica le sirene hanno stabilmente metà del corpo di uccello e non di pesce, come abbiamo letto anche in Ovidio. In quei versi si dice che le Sirene avevano cercato a lungo e invano Proserpina, dopo il famoso ratto. Concepirono il desiderio di avere le ali, furono quindi mutate in uccelli col volto, appunto, di ragazza. (*Metam.* V, 551-63; Tarrant p. 146). Per i commentatori omerici, invece, la loro metamorfosi fu punizione di Afrodite, perché rifiutavano di unirsi agli uomini (p. 58 e nota 11). Per Igino fu vendetta di Cerere per il rapimento di sua figlia e loro compagna, Proserpina (*Fabulae* 141; Marshall p. 124).[212]

Della loro natura biforme, oltre questi versi, sono prova l'iconografia classica, il *Physiologus* e persino Isidoro: «Sirenas tres fingunt fuisse ex parte virgines, ex parte volucres, habentes alas et ungulas: quarum una voce, altera tibiis, tertia lyra canebant. Quae inlectos navigantes sub cantu in naufragium trahebant.» "Credono che siano esistite le tre Sirene, metà ragazze e metà uccelli, con ali e artigli, di cui una cantava e le altre due l'accompagnavano col flauto e la lira. Esse, adescati i marinai col canto, li inducevano al naufragio" (*Etymologiae* XI, iii "De portentis", 30; Lindsay tom. 2, *ad locum*). Ciò non vuol dire affatto che non esistessero immagini di tritonidi di sesso femminile, ma semplicemente non avevano né nome né funzioni di Sirene.

Il primo testo che testimonia la modificazione delle Sirene da aviformi a ittioformi è il *Liber monstrorum*, databile tra la prima metà del VII secolo, in cui Isidoro redasse le *Etymologiae*, *terminus post quem*, e l'inizio del IX, epoca del suo manoscritto più antico, il Vossianus latinus 60 di Leida, *terminus ante quem*.

Questo il paragrafo *De Sirenis*:

> Sirenae sunt marinae puellae quae navigantes pulcherrima forma et cantu mulcendo decipiunt et capite usque ad umbilicum sunt corpore virginali et humano generi simillimae; squamos tamen piscium caudas habent, quibus semper in gurgite latent. (*Liber monstrorum* I, 6; Porsia p. 148).[213]
>
> Le sirene sono fanciulle marine, le quali ingannano i marinai con la straordinaria bellezza e col dolce canto. Dal capo fino all'ombelico hanno il corpo di ragazza e sono molto simili all'aspetto umano, ma hanno code squamose di pesci che nascondono nei gorghi marini.

---

[212] Sono stato guidato a queste notizie da un capitolo del libro di Spina: "Che cosa facevano le Sirene?", p. 57-61.

[213] Dall'introduzione di Franco Porsia, che curò l'edizione nel 1976, ho tratto la maggioranza delle notizie erudite e filologiche.

Durante il basso Medioevo, i bassorilievi della sirena sono frequenti, ma, sorta di metamorfosi della metamorfosi, l'immagine dominante è la sirena bicaudata che apre le code sollevandone le estremità con le mani. Un gesto interpretabile come segno di lussuria e definibile come *ostensio vulvae*. Spesso essa è solitaria e priva del contesto di una vicenda, iscritta nello stretto spazio di un capitello. Diamo qui le immagini estreme di questa muazione. Prima il celebre vaso attico a figure rosse del V secolo: vi si nota una delle Sirene mentre precipita in mare con gli occhi chiusi, come morente. Sotto uno dei più belli tra i numerosi capitelli romanici con una sirena con due code e due vulve, del XII secolo.

Stamnos 1843,1103.31. British Museum, London

Capitello. Sant Pere de Galligants, Girona

Tuttavia, l'immagine della Sirena-uccello non fu del tutto abbandonata. Ne è illustre testimone un capitello di Saint Denis, contemporaneo di questo di Girona, in cui se ne vedono due affrontate, con una certa bellezza muliebre nei volti e gran cura nei dettagli delle ali e del corpo. Annibale Carracci, in epoca del tutto diversa, rappresenta il mito delle Sirene in una lunetta del Camerino Farnese a Roma, col rispetto filologico di chi conosceva i classici: sulla riva tre esseri alati con la parte superiore del corpo di donna e l'inferiore di uccello rivolgono il loro canto a Ulisse. (Ambedue le immagini in Bettini&Spina, "Iconografia", numerate con 8 e 11).

Capitello doppio "Aux Sirenes". Museo di Saint Denis

2.2.3. Fonti scritturali ed enciclopediche

2.2.3.1. L'Isaia 13,22 della Vulgata

Il capitolo 13 di Isaia è l'oracolo di Babilonia distrutta dall'esercito sì dei Medi ma voluto e consacrato dal Signore. Dopo che la volontà divina si è compiuta, l'occhio del profeta torna tra le macerie della città un tempo ricca e potente:

> 19 Et erit Babylon illa gloriosa in regnis inclyta in superbia Chaldeorum sicut subvertit Deus Sodomam et Gomorrham. 20 Non habitabitur usque in finem, et non fundabitur usque ad generationem et generationem; nec ponet ibi tentoria Arabs nec pastores requiescent ibi. 21 Sed requiescent ibi bestiae, et replebuntur domus eorum draconibus, et habitabunt ibi struthiones et pilosi saltabunt ibi. 22 Et respondebunt ibi ululae in aedibus eius, et sirenes in delubris voluptatis. Isaia 13,22 (Fillion p. 806).
>
> 19 E Babilonia, quella famosa e gloriosa città illustre della superbia dei Caldei sarà rovesciata e ridotta in rovine, come Sodoma e Gomorra. 20 Non sarà più abitata fino alla fine dei tempi. Nessuno vi farà fondamenta di generazione in generazione; né l'arabo pianterà lì la sua tenda, né lì riposeranno i pastori. 21 Ma bestie abiteranno lì, le loro case si riempiranno di serpenti, e vi abiteranno struzzi, satiri vi danzeranno. E lì solo i gufi risponderanno e le sirene nei santuari del piacere. [214]

Abbiamo anche il commento dello stesso Girolamo, che evita possibili equivoci su quelli che ho tradotto "santuari del piacere", sì ma del piacere passato:

> Et in domibus quondam voluptatis, ubi erat laetitia et gaudium, sit planctus ululorum, et lamentabilis vox sirenarum, quae auditores suos ducit ad mortem. [...] Quidquid enim haeretici loquuntur in synagogis Satanae, non est doctrina Domini, sed ululatus daemonum et pilosorum, quos imitabatur Esau. Et sirenae requiescent in delubris voluptatis, quae dulci et mortifero carmine animas pertrahunt in profundum: ut saeviente naufragio, a lupis et canibus devorentur. *Commentaria in Isaiam prophetam*. (PL 24, col. 222B-D).
>
> E nei palazzi un tempo del piacere, dove c'era felicità e gioia, ci sia il verso dei gufi, e la lamentevole voce delle Sirene, che conduce a morte coloro che l'ascoltano. [...] E riposano nei santuari del piacere le Sirene, che con dolce canto mortifero trascinano le anime nell'abisso: perché, durante il crudele naufragio, siano divorate da lupi e cani.

Indubbiamente Girolamo commentatore, forse per rendere più raccapricciante la già

---

[214] Anche i Settanta enumerano le Sirene tra le bestie che soggiornano a Babilonia deserta di uomini: **καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρῆνες**, però al versetto 21 e con il verbo *anapaùo* "riposo". Al contrario né in CEI né in TOB v'è traccia di loro: ne inferisco che esse non appartenessero alla zoologia fantastica del popolo eletto, ma sarebbe meglio e attraente indagarvi. Come sempre la traduzione, anche di *Vulgata,* è nostra.

cruda rappresentazione dell'oracolo, si è complicato la vita affastellando dettagli inverosimili e contraddittori, il primo dei quali è questo: i suoni delle Sirene sono lamentevoli o dolci? Dobbiamo pensare a due gruppi sirenici? le derelitte in una Babilonia abbandonata da tutti, dove un passante non mai arriva lì; e le fortunate, rimaste nei loro luoghi marini? Sia pure così, ma per gli ingenui marinai che hanno risposto all'irresistibile richiamo, non è di per sé mortale affogare nelle profondità marine? Lupi e cani vanno a popolare questo zoo dell'orrore, ma non sembrerebbero a proprio agio in quelle profondità.

2.2.3.2. "Chronicon" ed "Etymologiae"

Infine nel *Chronicon* — che il nostro Girolamo traduce dal greco di Eusebio, una sorta di cronologia comparata delle storie delle varie civiltà a partire da Adamo — si legge quest'accenno, che ha un tenore culturale diverso, se non opposto, al precedente, vi si riporta la spiegazione empirica di Palefato che interpreta quello delle Sirene come la finzione allegorica di un fatto di cronaca nera: le Sirene pare che altro non siano state che meretrici le quali ingannavano i marinai:

> Scribit Palaephatus *Incredibilium* libro primo Sirenas quoque fuisse meretrices, quae decipereat navigantes. *Eusebii Chronicorum* liber II (PL 22, col. 319-320).
>
> "Scrive Palefato nel primo libro degli *Incredibilia* che anche le Sirene erano state meretrici, che ingannavano i naviganti". [215]

Tre secoli dopo, l'enciclopedista Isidoro di Siviglia riprende e sviluppa il superamento razionale del mito con dettagli più verosimili ancora: il cliente è qui un normale generico passante che si lascia sviare troppo frequentemente fino a ridursi sul lastrico. Apprezzabile, se non raffinata, mi sembra l'interpretazione morale e psicologica delle ali e delle unghie. È il paragrafo seguente quello citato sopra:

> Secundum veritatem autem meretrices fuerunt, quae transeuntes quoniam ad egestatem deducebant, iis fictae sunt inferre naufragia. Alas autem habuisse, et ungulas, quia amor et volat et vulnerat. (*Etymologiarum* liber XI, iii "De portentis", 31; Lindsay tom. 2, *ad locum*; PL tom. 82, col. 30-31).

---

[215] Sarà forse utile che io ricordi che la parte bestiale della morfologia delle Sirene fu oscillante tra uccello e pesce; quando questa ultima forma ebbe il sopravvento, esse venivano talvolta rappresentate con due cosiddette code: numerose immagini nei bassorilievi romanici, almeno in Italia.

Palefato era un mitografo o meglio paradossografo, che, raccontando le storie incredibili dei miti antichi, ne dava spiegazione razionale; fiorì alla fine del IV secolo.

Per la verità furono meretrici, che, poiché sviavano i passanti fino a ridurli in miseria, si immaginò che li facessero naufragare. Si narrava poi che avessero ali e artigli, perché l'amore vola e ferisce.

2.2.3.3. Il "Bestiario latino"

Sirene, inquid, animalia sunt mortifera. Phisiologus descr[i]bit: usque ad umbilicum figuram hominis habent, extrema vero pars usque ad pedes volatilis habet figuram; et musicum quoddam ac dulcisonum melodie cantum canunt ita ut per suavitatem vocis auditus hominum a longe navigantium mulceant et ad se trahant, ac nimia suavitate modulationis prolixe aures ac sensus eorum delinientes in sompnum vertant. Tunc deinde, cum viderint eos gravissimo sompno sopitos, invadunt eos et dilaniant carnes eorum, ac sic persuavis voces soni ignaros et insipientes homines decipiunt et mortificant sibi. Sic et illi qui deliciis huius seculi et pompis et theatralibus voluptatibus delectantur, tragediis ac comediis dissoluti velut gravi sompno sopiti, adversariorum preda efficiuntur. [...] Secundum veritatem autem meretrices fuerunt, que transeuntes deducebant ad egestatem, et his dicuntur inferre naufragia. Alas autem habuisse et ungulas, quia amor et volat et vulnerat. Que ideo in fluctibus commorasse dicuntur, quia fluctus (in) Venerem creaverunt. (XII, "De Sirenis"; Morini p. 32).

*2.2.4. Riferimenti boeziani e danteschi **li sposto qui?*****

A un grado incomparabile per complessità e per stile letterario, incontriamo questo segmento testuale di Boezio, in cui si contrappone l'austerità del dominio della ragione all'estenuante eccitazione emotiva propria dell'arte e della poesia, un tema che sarebbe stato di Petrarca, specie, ma non solo, nel *Secretum*. L'obiettivo è nuovo e inatteso, ma il lessico e il sistema metaforico sono quelli che abbiamo letto in tanti altri, più rozzi, esempi. Quando Filosofia vede le Muse al capezzale di Severino reagisce con ira:

Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullis remediis fouerent, uerum dulcibus insuper alerent uenenis? Hae sunt enim quae infructuosis affectuum spinis uberem fructibus rationis segetem necant hominumque mentes assuefaciunt morbo, non liberant. At si quem profanum, uti vulgo solitum uobis, blanditiae uestrae detraherent, minus moleste ferendum putarem [...] hunc uero Eleaticis atque Academicis studiis innutritum? Sed abite potius, Sirenes usque in exitium dulces, meisque eum Musis curandum sanandumque relinquite. (*Consolatio* I, i, 8-11; Moreschini 1° ed., p. 5-6 ~~Rand & Tester p. 134~~).^

Chi mai ha permesso di avvicinare il malato a queste puttanelle da teatro, che non solo sono incapaci di curare il suo dolore con alcun rimedio, ma persino li nutrono con dolci veleni? Sono proprio loro che soffocano, tra le sterili spine degli affetti, il raccolto ubertoso di frutti della ragione; né liberano le menti degli uomini, ma le assuefanno alla malattia. Se poi le vostre blandizie mi sottraessero un essere volgare, potrei sopportarlo con poco fastidio [...], ma proprio questo, nutrito agli studi eleatici e accademici? Orsù andate via, Sirene dolci fino alla rovina, lasciate che le mie arti lo curino fino alla guarigione.

Non abbiamo, poi, dimenticato *Epistole* V, 13, presa in esame sopra, nel paragrafo dedicato, come uno dei tre luoghi testuali di Alighieri in cui egli ricorre al verbo *sedurre*, i principi italiani vi erano invitati a non lasciarsi sedurre dalle illecebre terrene, dalla cui dolcezza potevano essere sviati, *more Sirenum*, e anzi proprio nelle Sirene indicavamo l'analogo mitico classico della seduzione diabolica in questo modo: «[le Sirene] sono, sul piano del simbolo, il correlativo mitico e sintetico della seduzione: esse, infatti, usano l'estrema dolcezza del loro canto come strumento d'inganno per sedurre, ossia sviare, i naviganti, e spingerli così al loro fato di morte.»

Un altro passo, con un senso molto simile, lo si trova dentro la lunga intemerata che Beatrice rivolge a Dante sul Paradiso terreste. Non perdiamo l'occasione di notare che stiamo tornando spesso a luoghi medesimi delle opere di Dante, possiamo congetturare che forse erano punti di particolare rilevanza morale, che lo hanno spinto a ricorrere a un complesso sistema di rimandi simbolici. Ma leggiamo:

> Tuttavia, perché mo vergogna porte
> del tuo errore, e perché altra volta,
> udendo le serene, sie più forte,
> pon giù il seme del piangere e ascolta:
> sì udirai come in contraria parte
> mover dovieti mia carne sepolta. (*Purg.* XXXI, 43-48).

La differenza con la lettera V è che mentre lì le *Sirenes* sembravano mantenere l'energia simbolica per coniugare l'astrattezza delle tentazioni col mito greco-romano, qui le *serene*, malgrado il topico *udendo*, si restringono al mero traslato per indicare quei beni terreni da cui Dante si fece attrarre e sviare dopo la morte di Beatrice. Nei versi seguenti, la Donna gli amministra, finalmente paziente, la prima lezione morale e metafisica. Proprio perché le "belle membra" di lei erano state la cosa terrena che egli aveva più desiderato, avrebbe più facilmente dovuto comprendere il significato metafisico della fugacità dei beni terreni, e più facilmente resistere alla tentazione morale di altri e inferiori allettamenti.

Perciò gli dice: invece di lasciare che una "pargoletta" gli gravasse "le penne in giuso" (*absit iniuria verbis*), verso le "cose fallaci" (ossia talmente caduche da essere come un'illusione[216])

[216] Sia chiaro che nella mia parafrasi mi differenzio dal significato più evidente e dicotimico che traduce *fallaci* con "ingannevoli". Ritengo che la mia sia interpretazione più congruente da un punto di vista logico-filosofico.

per la stessa cocente delusione della morte della Donna, «ti dovevi [...] levar suso / di retro a me che non era più tale.», seguire me che, svincolata dal corpo, non appartenevo più al novero delle cose materiali e transeunti.

Il terzo brano lo tagliamo da un paragone, più che una similitudine, che Dante fa tra il canto delle Muse o le Sirene e il canto delle due "sante mole" degli spiriti sapienti, quella di san Tommaso e quella appena congiunta di san Bonaventura. Siamo infatti all'inizio del terzo canto dedicato agli spiriti sapienti, dove prima dodici poi altri dodici spiriti sapienti, ossia filosofi, giuristi e storici e teologi, in una scena straordinaria, danzano e cantano, intorno al centro dove sta Beatrice con Dante:

> prima ch'un'altra di cerchio la chiuse,
> e moto a moto e canto a canto colse;
> canto che tanto vince nostre muse,
> nostre serene in quelle dolci tube,
> quanto primo splendor quel ch'e' refuse. (*Par.* XII, 4-9).

Cerchiamo di fare mente locale: nel cielo della grande luce fisica, quello del Sole, il Pellegrino e la sua Guida hanno incontrato dodici sapienti tra cui Tommaso, Salomone e Severino Boezio. Questi severi saggi, che nella trasfigurazione della beatitudine sono di una luce più fulgente del Sole, per la letizia di godere della vista di Beatrice, la celebrano cantando e danzando in figura di un cerchio il cui centro è Beatrice teologa. Ebbene il loro canto supera in dolcezza (una dolcezza che, come per altri canti paradisiaci, oserei chiamare sensoriale) i canti più sopraffini e seducenti del mondo, quelli delle Muse e delle *serene,* appunto. Non neghiamo che il canto sirenico, anche qui e comunque, rinvii a qualche altra cosa, ma il senso originale di canto straordinariamente dolce non può essere negato, rimosso o scavalcato verso una lettura allegorica negatrice del piacere. Neanche penso che si possa dire che quel canto di Muse o Sirene sia un canto fraudolento e seduttivo, perché, altrimenti, la gara decadrebbe e i ventiquattro sapienti danzatori perderebbero il paragone che esalta la loro eccellenza.

Che poi il canto abbia, pur in assenza di intenzioni maliziose del cantante, il potere stregonesco e pericoloso di rapire l'ascoltatore dall'attività o dai pensieri, è evidente, anche senza il lume di Dante.

Sebbene la parola non vi ricorra, pensiamo facilmente all'esempio di Casella nel secondo del *Purgatorio* e al duro rimprovero dello stoico sublimato Catone perché le anime si sono lasciate sviare dal loro officio di penitenti (*égarées* direbbero perfettamente in francese), appresso

alle illecebre innocenti ma non innocue della melodia:

> '*Amor che ne la mente mi ragiona*'
> cominciò elli allor sì dolcemente,
> che la dolcezza ancor dentro mi suona.
> Lo mio maestro e io e quella gente
> ch'eran con lui parevan sì contenti,
> come a nessun toccasse altro la mente. (*Purg.* II, 112-117).

2.2.5. "Purgatorio" XIX

E finalmente giungiamo in vista del nostro porto, grazie ancora alla *Commedia* e ancora al *Purgatorio*, che nella nostra parziale e lacunosa indagine appare come la cantica in cui più è sviluppato il tema della tentazione. Semplice il riassunto. Mentre i due si trovano al centro dei gironi purgatoriali, nel quarto di essi cioè, trascorre la seconda notte purgatoriale; nel sonno Dante ha il secondo dei suoi sogni. Possiamo definirne in modo compendiario il contenuto come di una duplice metamorfosi opposta.

Gli appare, dunque, una "femmina" brutta e balbuziente, che anzi riunisce nel suo corpo tutte le possibili deformità: è guercia a un occhio, sciancata nei piedi e storpiata (o addirittura monca) nelle mani, smorta nell'incarnato. Invece di averne ribrezzo, il Poeta non le stacca gli occhi di dosso, e man mano che lui la guarda, tutte quelle storte parti si raddrizzano, mentre il volto prende colore, e soprattutto si scioglie la lingua. Così trasformata, la femmina, non più deforme, inizia a cantare come "dolce serena". Ma ecco che una donna compare accanto all'incantato sognatore, e con voce adirata chiede conto a Virgilio di quella presenza, Virgilio sopraggiunge, e, mentre guarda negli occhi delle donna onesta, strappa il vestito della femmina, mostrando a Dante il suo ventre, che lo risveglia per il fetore che promana:

> mi venne in sogno una femmina balba,
> ne li occhi guercia, e sovra i piè distorta,
> con le man monche, e di colore scialba.
> Io la mirava; e come 'l sol conforta
> le fredde membra che la notte aggrava,
> così lo sguardo mio le facea scorta
> la lingua, e poscia tutta la drizzava
> in poco d'ora, e lo smarrito volto,
> com' amor vuol, così le colorava.
> Poi ch'ell' avea 'l parlar così disciolto,

cominciava a cantar sì, che con pena
da lei avrei mio intento rivolto.
«Io son», cantava, «io son dolce serena,
che ' marinari in mezzo mar dismago;
tanto son di piacere a sentir piena!
Io volsi Ulisse del suo cammin vago
al canto mio; e qual meco s'ausa,
rado sen parte; sì tutto l'appago!».
Ancor non era sua bocca richiusa,
quand' una donna apparve santa e presta
lunghesso me per far colei confusa.
«O Virgilio, Virgilio, chi è questa?»,
fieramente dicea; ed el venìa
con li occhi fitti pur in quella onesta.
L'altra prendea, e dinanzi l'apria
fendendo i drappi, e mostravami 'l ventre;
quel mi svegliò col puzzo che n'uscia. *Purg.* XIX, 7-33.

Come accennato sopra, la donna da brutta e ripugnante si trasforma in bella, o quanto meno quella voce che era bruttata dalla balbuzie, cambia del tutto natura, tanto da cantare con tale dolcezza che Dante non avrebbe mai distolto il suo ascoltare. Ma all'arrivo della donna e di Virgilio, tutta l'attrattiva di lei si corrompe fino al puzzo delle sue viscere. Il canto e il senso dell'udito sono dunque protagonisti della scena drammatica e vanno a sottolineare l'essenza del mito sirenico, che è tutta nell'incantesimo del canto, causa dell'esiziale sviamento dalla rotta, come abbiamo visto in *Paradiso* XII e, parzialmente, in *Purgatorio* II.

Tuttavia anche il senso della vista ha qui una funzione straordinaria e, a me sembra, inedita, poiché la vicenda prende la mossa dallo sguardo di Dante. Infine il terzo senso, l'olfatto che riporta il dominio della coscienza contro lo smarrimento del sonno e l'illusione del sogno. Per così dire, solo questo senso, così materiale e negletto in letteratura, ha la potere di correggere gli errori degli altri due.

Ancora sulla vista: il motivo dello sguardo è tornato numerose volte in tutto il saggio, cito in modo corrivo e a mo' di semplici esempi quello della meretrice, fonte di tentazioni, quello di Medea in *Metamorphoses*, che è duplice porta: attraverso cui il bel sembiante di Giasone entra e s'imprime nel cuore delle donna, da un verso; dall'altro verso, per la quale l'infuocato stato d'animo di lei esce e si manifesta a lui.

Questo sguardo è invece qualcosa di più raro, se non di inedito, anzi di opposto, dal mo-

mento che non subisce passivamente, ma agisce e modifica. Chissà se "per li rami" qualche orma della satira lucreziana del IV libro, dove è appunto lo sguardo dell'uomo a coprire i difetti muliebri e a rovesciarne il segno algebrico, possa essere arrivata alle orecchie o alle mani del nostro poeta.

Poco dopo Virgilio dà a Dante la giusta interpretazione del sogno:

> «Vedesti», disse, «quell'antica strega
> che sola sovr' a noi omai si piagne;
> vedesti come l'uom da lei si slega.
> Bastiti, e batti a terra le calcagne;
> li occhi rivolgi al logoro che gira
> lo rege etterno con le rote magne». *Purg.* XIX, 58-63.

Torna qui il ruolo cruciale per i destini escatologici dell'uomo dello sguardo, qui nell'ordine di osservare i *sidera* per assimilarsi loro con il "considerarli". Due sono, dunque, gli sguardi moralmente rilevanti, Nella prima parte avevamo già letto due passi sul *laccio* dello sguardo femminile. Ma come ci si può attendere esso costituisce un argomento topico della seduzione umana. Esso è già nella tradizione pagana: si vedano i distici di Dicoride in *Anthologia Palatina* 5, 56, 4 (Pontani tom. I, p. 150), in cui gli occhi di una ragazza sono *pagìdes*, che, come si ricorderà significa in greco, appunto, "trappola, laccio".

Lo sguardo come indizio della dissolutezza femminile, d'altronde, era ancora in Ecclesiaticus 26,12 [*sic*! Oggi Siracide 26,9] e in Proverbi 6,23-25:

> Fornicatio mulieris in extollentia oculorum, / et in palpebris illius agnoscetur (*Fillion* p. 762).
>
> La dissolutezza della donna è nel sollevare gli occhi, la riconoscerai dalle sue palpebre.
>
> mandatum lanterna est, et lex lux, / et via vitae increpatio disciplinae; / ut custodiant te a muliere mala, / et a blanda lingua extraneae. / Non concupiscat pulchritudinem ejus cor tuum, / nec capiaris nutibus illius (*Fillion* p. 667).
>
> il comando è una lanterna, e la legge una luce / e un sentiero di vita le correzioni della disciplina, / per difenderti dalla donna malvagia, dalla carezzevole lingua della straniera. Il tuo cuore non desideri la sua avvenenza e tu non sia catturato dai suoi ammiccamenti. [217]

[217] La traduzione dal latino è mia. Così la CEI: « il comando è una lampada [...] per preservarti dalla donna altrui / dalle lusinghe di una straniera. / Non desiderare in cuor tuo la sua bellezza; / non lasciarti adescare dai suoi

È difficile non credere che un barbaglio di questi versetti biblici sia nello sguardo della donna del gigante nell'esito della visione di Dante nel Paradiso terrestre: la «puttana sciolta [...] con le ciglia intorno pronte», la quale «l'occhio cupido e vagante / a me rivolse» (*Purg.* XXXII, 149-150; 154-155).

Torniamo a *Purgatorio* XIX. Per la nostra indagine ci concernono soprattutto le due terzine del canto vero e proprio della sirena, perché sono, per così dire, l'autobiografia della seduttrice. Con una vistosa lacuna, quella del suo sguardo, protagonista implacabile degli intrecci amorosi. Tre sono le parole che esprimono non la lusinga verbale quanto l'illecebra, la delizia pregustata, la tentazione adescante, su cui riteniamo di aver già fatto chiarezza di concetti: «*dolce* serena [...] tanto son di *piacere* a sentir piena [...] sì tutto l'*appago*». Una differenza con quanto abbiamo detto finora: i due tempi dell'esca e dell'amo li abbiamo sempre presentati come immediatamente susseguentisi: il piacere, seppure ve ne sia uno di reale oltre le lusinghe, è appena pregustato dalla vittima, che già procede verso la cattura e la rovina. Ispirato dalle sue conoscenze approssimative e fraintese del viaggio di Ulisse, con le possibili confusioni tra Circe, Calipso e le stesse Sirene, Dante ci dà una versione originale, rispetto alle testimonianze letterarie che abbiamo raccolto: la lenta agonia nell'inattività e nell'inedia, assai coerente col girone in cui si svolge il sogno, che è quello degli accidiosi, coloro i quali non agiscono per il bene, e si tediano nell'inoperosità: «e qual meco s'ausa, / rado sen parte; sì tutto l'appago!».

Ma il vertice della nostra attenzione è catturato da due verbi, anzi da una frase completa e inequivoca e da un verbo più misterioso. La prima: «Io volsi Ulisse del suo cammin vago / al canto mio». In verità, c'è controversia sul significato di *vago*, se sia da intendere come "desideroso" oppure "incerto ed errante", per motivi che diverranno chiari scegliamo il secondo; poi c'è la funzione sintattica della preposizione *al*, se di mezzo "col mio canto" oppure di moto a luogo "verso il mio canto". Per noi il significato preferibile è dunque questo: "Fui io a distogliere Ulisse dal suo viaggio verso il mio canto". Ammetto che, concessa per vera la confusa identità della sirena con Circe o con Calipso, la funzione del mezzo è più appropriata, tuttavia la diversa esegesi non cambia granché l'ermeneusi, che ci fa riconoscere il senso della seduzione nello "sviare", nel far mutare cammino da una strada giusta (e qui attiva) ad una sbagliata (qui

---

sguardi» (*Bibbia Tob* p. 1481).

Ancora il capitolo seguente, il 7, è una narrazione di forma teatrale sulle attrattive ingannatrici dell'adultera: torna anche l'immagine dell'animale preso al laccio.

passiva).[218]

L'altro è il raro verbo *dismago*, «marinari in mezzo mar dismago; / tanto son di piacere a sentir piena!». La critica moderna legandolo a *l'animo smagato* di *Inf.* XXV, 146 (ossia "smarrito", "incantato") ne trae il significato "incantare", "affascinare", (Mariani, tom. 2, p. 500) che dànno il senso della subornazione della vittima da parte del seduttore, il senso cioè di un inganno non singolare e momentaneo, bensì di un dominio totale e duraturo, quanto mai adeguato al senso generale della seduzione diabolica. Di più: esso è simmetrico a quel possesso del corpo del traditore degli ospiti svelato da Frate Alberigo: il diavolo, come lì entra nel corpo svuotato del dannato già sceso all'inferno, così qui entra nell'anima resa inerte dall'incanto.

Ma ci sono due interpretazioni che ci offrono alla vista i cunei concettuali che forse s'incastrano in interstizi ancora trascurati. Manfredi Porena interpretò il verbo come "faccio venir meno dal piacere", giustamente coerente sia nel piccolo contesto del periodo (che conclude proprio con la causa di questo sfinimento non magico ma erotico: «tanto son di piacere a sentir piena»), sia nel grande contesto di questa seduzione muliebre, anche qui con singolari tracce della memorabile indagine lucreziana in *De rerum natura* IV sugli adescamenti e i lacci non degli esseri umani ma della passione erotica, che abbiamo parzialmente letto in Parte prima.

L'altra è quella di Tommaso Casini, che editò la sua *Divina Commedia* nel 1892. Bene, egli dà a *dismago* il senso di "tolgo a sé stessi" e "faccio perdere", che esprimono le due facce, o i due momenti complementari, appunto, della perdizione, la quale prima di avere il senso escatologico della caduta nel peccato, deve compiere quello psicologico di "togliere a sé stessi". (p. 394).

Per una visione più ampia dell'episodio è giocoforza contrapporre i due personaggi femminili. Senza fatica viene alla mente il famoso episodio iniziale della *Consolatio* boeziana, quando Filosofia, la donna virtuosa, scaccia le muse che frastornano Severinio chiuso in carcere. Filosofia chiama quelle donne che sfibrano la volontà di Boezio col nome di *meretriculae* (I, prosa, 1,8; Moreschini 1° ed., p. 5). S'impone, dunque, un doppio paragone: come tra le muse e la «femmina balba» così tra Filosofia e la donna «santa e presta» (v. 26).

Marti, nella sua lettura del canto, l'identificò con la Virtù, anche per le simmetrie con la

[218] Parodi interpretò che la sirena si vanti di aver catturato Ulisse in modo da aumentare la sua seduzione verso Dante, non potendosi sostenere una confusione fra Circe e le Sirene (Tom. 2, p. 375).

Lia del terzo sogno di Dante di XXVII 97-sq, e proprio per il suo opporsi attivamente al vizio e per indurre Virgilio-ragione a scegliere rettamente. (Marti 1984, p. 111-34).

Giustamente, Chiavacci Leonardi rifiuta l'identificazione con la Filosofia: di essa, infatti, è figura Virgilio, che alla donna del sogno è inferiore, e ne subisce critica e ordine (*Purgatorio* 1994, p. 560). La studiosa ricorda, piuttosto Luigi Pietrobono che vi vide la figura di Lucia, che nel poema era già intervenuta due volte a salvezza e aiuto di Dante (*Inf.* II, 97-108; *Purg.* IX, 55-63), argomentando pacatamente contro l'identificazione con Beatrice, che è annunciata incontrare Dante sulla vetta del monte (Pietrobono, *Purg.* p. 249).

3. Gerione e il Tentatore

3.1. Il volto di Gerione

Gerione è il demonio guardiano dell'ottavo cerchio dei fraudolenti, come Minotauro lo è del cerchio dei violenti.

Quanto all'origine mitica, basti riassumere che egli era figlio di Crisaore e dell'oceanina Calliroe e risiedeva nell'isola di Eriteia, all'estremità occidentale del mondo abitato, oltre lo stretto di Gibilterra. Lì possedeva una mandria di bovini rossi particolarmente belli. Per soddisfare una richiesta di Euristeo, nella decima delle sue imprese, Eracle raggiunge quell'isola. Uccisi il pastore e il cane, si scontra anche con Gerione, l'uccide e s'impossessa della sua mandria («tergemini nece Geryonae» *Aeneis* VIII, 202; Conte p. 237). Nel mondo romano, oltre al riferimento al mito di Ercole, è un demone degli Inferi (*Aeneis* VI, 289; Horatius, *Carmina* II, xiv, 7).[219]

Sulla via del ritorno, nella valle del Tevere dove sarebbe sorta Roma, secondo una variante augustea del mito e un lungo episodio dell'*Eneide*, il *semihomo* Caco, che portava il male inciso nell'etimo greco del suo nome e non voleva lasciar intentato alcun inganno delittuoso («ne quid inausum aut intractatum scelerisve dolive fuisset» *Anaeis* VIII, 205-6; *ibidem*), tentò di rubargli con astuzia quattro tori e altrettante giovenche di straordinaria bellezza. Ma Ercole scoprì il furto e lo uccise in modo selvaggio.

Ho riassunto anche l'episodio di Caco, perché rappresenta il prototipo dei ladri della settima bolgia, mentre, secondo il mito originario, Gerione non ha alcunché di astuto e fraudolento, e subisce piuttosto che infliggere il danno.

---

[219] Ho controllato il mito sul nuovo Pauly: F. Graf. "Heracles". Tom. 5, col. 387-92. E. Visser. "Geryoneus". Tom. 4 col. 981-2. F. Graf. "Cacus". Tom. 2, col. 865-6.

Per l'aspetto fisico, che studieremo meglio in basso, Dante modifica molto, facendone un vero *monstrum*, anzi dei tanti che popolano i bestiari sia della tradizione sia della sua stessa opera Gerione è quello più adeguato all'etimologia latina di prodigio che viola le leggi della natura, per esempio accozzando in un unico e incongruente corpo parti fisiche provenienti da diverse specie. Un'espressione assai suggestiva è quella con cui Virgilio introduce i Centauri e le Scille che si trovano fuori dell'Averno sotto un immenso olmo oscuro: «Multa [...] variarum monstra ferarum» "molti mostri di animali diversi" (*Aeneis* VI, 285; Conte p. 170).

Prima, però, di entrare nel dettaglio di questo personaggio, occorre accennare alla ***struttura narrativa*** in cui è collocato. Esso è presente in due canti di *Inferno*, XVI e XVII, e in una breve evocazione verbale all'inizio del XVIII, nello smontare dei due pellegrini dal suo corpo serpentiforme, quasi eco del racconto precedente. Quindi dei diavoli mostruosi di *Inferno*, è quello con la più grande somma di versi, in accordo col suo cerchio, dei fraudolenti, la cui esperienza è narrata lungo tredici canti.

In compendio: in *Inferno* XVI, 106-136 — uno dei canti di più intensa tensione morale e civile per l'incontro coi tre illustri fiorentini della generazione precedente quella di Dante — il mostro viene richiamato tramite l'enigmatico lancio della corda; se ne narra l'apparire come nuotando di «una figura [...] maravigliosa ad ogni cor sicuro», tra il lancio e l'arrivare trascorrono ben sei terzine.

In *Inferno* XVII, 1-27 c'è la terzina di descrizione morale di Virgilio (1-3), l'arrivo vero e proprio (7-9), la descrizione del corpo di Gerione (10-24), l'attitudine della fiera («Nel vano tutta sua coda guizzava» 25-27), infine i passi che i due fanno per avvicinarsi a lei (28-34).

Il racconto subisce la lunga digressione della visita agli usurai (35-75), che s'include nella vicenda di Gerione. Finalmente i due montano la bestia, con cui scendono a larghe ruote lungo le pareti precipiti de «l'alto burrato» (79-136).

C'è da dire che il Poeta organizza la materia del racconto così da dilatare la descrizione vera e propria. Il lettore è tenuto in sospeso prima, insieme a Dante personaggio, dall'attesa dell'effetto eventuale del lancio, poi dal solenne giuramento del poeta sulla veridicità della sua visione.

Ma ancora, l'oggettiva introdotta dal «lettor, ti giuro» non risponde affatto alla domanda sull'identità del personaggio: «ch'i' vidi per quell' aere grosso e scuro / venir notando una figura in suso, / maravigliosa ad ogne cor sicuro.» Anzi, proprio quel nome generico "una figura", esaltato sia dall'azione incongrua e inattesa, «per quell'aere grosso e scuro / venir notan-

do», sia, e soprattutto, dal suo attributo «meravigliosa», tutto questo, dico, non fa che aumentare il dubbio e la tensione dell'attesa. (XVI, 106-136, *passim*)

Dopo il confine metrico della fine del canto, il lettore è ancora illuso e quasi beffato, poiché Virgilio dà della "fiera" una definizione morale di grande potenza, ma che è ulteriore maniera di aumentarne la curiosità; e Dante autore, mentre il suo alter ego la sta già vedendo appieno, ritarda di un'altra terzina l'attesa descrizione con una definizione tanto efficace quanto indefinita: «quella sozza imagine di froda» che comanda gli ultimi tre verbi della sua azione (*sen venne; e arrivò; ma non trasse*). Momento in cui, almeno, al lettore sono concessi tre dettagli corporei (*la testa e 'l busto; la coda*).

Lo scendere vero e proprio, con un altro capovolgimento di tecnica narrativa, è raccontata da Dante che torna ad assumere quello che era stato, diciamo così, il proprio punto di vista soggettivo, durante la paurosa discesa circolare. Lasciati i tempi storici e adottato il presente infatti, egli ci dice le proprie impressioni sensoriali, con effetto di grande tensione, e le emozioni connesse, durante il loro accadere, mentre succedono l'una all'altra. Nell' "aer bruno", quando ogni altra vista gli è negata, lo straordinario viaggiatore può vedere soltanto i moti della «fiera pessima»: «e vidi spenta / ogne veduta fuor che de la fera» (XVII, 113-4), e avvertire la sensazione tattile del vento dovuto al muoversi nell'aria, «al viso e di sotto mi venta» (117). Quindi subentra l'udito con la percezione dell' «orribile scroscio» della cascata del Flegetonte (118-20). Poi vede e ode qualcosa certo di non rassicurante: «i' vidi fuochi e senti' pianti» (122). Finalmente, davvero a volo d'uccello, ha visione d'infilata delle varie pene del cerchio da un fianco e dall'altro, e perciò dello stesso scendere e ruotare che fa sulla groppa della «bestia malvagia» (XVII, 30):

> E vidi poi, ché nol vedea davanti,
> lo scendere e 'l girar per li gran mali
> che s'appressavan da diversi canti. *Inf.* XVII, 124-6-

Tutta l'efficace sequenza dinamica, che verrebbe da chiamare cinematografica, è espressa con una ***messe di similitudini***: la più parte marine o fluviali, connesse con la navigazione: del marinaio che risale nuotando dopo esser sceso a disincagliare l'ancora (XVI, 133-136); dei "burchi" accostati alla riva (XVII, 19-20); della "navicella" che staccandosi dalla "proda" arretra di poppa (XVII, 100-1); dell'anguilla (104). Pure numerose quelle legate al volo: la lunga e conclusiva del falcone che scende con "cento rote" e lentamente atterra (127-132), analoga sia nella forma dello scendere sia nell'esito; oppure quella antitetica, per la subitanea velocità del distac-

co, della freccia (136). Altre due connesse a uomini volanti del mito sono dedicate a significare la paura di Dante e non la forma o il modo del fenomeno: quelle di Fetonte e di Icaro (XVII, 106-111); a definire stesso sentimento era già stata usata l'immagine del malato di febbre terzana che trema anche solo al vedere oltre la finestra il muoversi del vento (85-87).

Questa sorta d'enciclopedia analogica tra empiria e mito trova il proprio culmine nella similitudine del ***bevero*, ossia il castoro**, di cui parliamo un poco più sotto con l'interpretazione dell'*Ottimo*.

In contrasto con la quantità dei versi, Gerione, che pure svolge un compito determinante nel viaggio di Dante, rimane alquanto ***in ombra come personaggio del dramma***: non una parola, neanche un gesto, che non siano quelli del mero obbedire agli ordini della Guida. Tutt'altra vita drammatica le Furie del canto IX, o altri che citiamo a caso, come Caronte o Minosse. Anche quelli, la cui natura bestiale non ha il dono della parola, come Cerbero o Pluto o l'«infamïa di Creti», tuttavia si stagliano sulla scena infernale per un verso o un gesto.

Per altra prospettiva, ***ci si chiede quale sia la sua funzione verso i dannati***. Gerione, come altri demoni intermedi tra due cerchi, ***non ha alcun ruolo attivo nella*** loro ***pena***, come invece, diciamo, i centauri del primo girone o le arpie del secondo oppure alcuni tra quelli già detti. Ma, anche qui unico e diverso, Gerione non si mostra nella funzione di trasporto del dannati tipica di Caronte, oppure di Flegïàs. Ciò non prova affatto che egli non la compia, ma, appunto, essa non ci viene narrata, se pure esistente. Infine, tutti i demoni dell'*Inferno* ***sono confinati in un luogo definito della voragine infernale***, anche quelli destinati alle zone di frontiera, ne sono parte caratteristica: sia un fiume (l'Acheronte e la Stige per Caronte e Flegiàs) sia un burrone (il burrato e il pozzo per Minotauro e i Giganti)[220]. Anche le Furie e i più di mille diavoli, che Dante vede con sgomento — caduti dal cielo oppure, diciamo così, presi dagli inferi virgiliani — sembrano esser stati e dover stare per sempre alla porta o sulle meschite infuocate della città di Dite (*Inf.* VIII e IX, *passim*).

È vero, ci sono diavoli che fanno la spola tra la l'inferno e la terra, dove vanno a prendere le anime di alcuni dannati, nel ruolo di Hermes psicopompo: il «diavol nero» che porta, in una scena memorabile per crudezza, un magistrato lucchese (*Inf.* XXI, 29-45), oppure il «nero che-

[220] La prova evidente è quando i Malebranche, i diavoli che torturano i barattieri nella quinta bolgia, non possono proseguire l'inseguimento di Dante e Virgilio, quando questi sfuggono loro precipitandosi nella bolgia seguente.

rubino» che reclama l'anima di Guido da Montefeltro, ai quali abbiamo dedicato una lunga analisi in parte I (*Inf.* XXVII, 113 sq). Ma proprio questo passare dal di qua al di là li definisce come mediatori tra i due luoghi opposti, tra il tempo e l'eterno.

Gerione, invece, non dimora al margine del settimo, com'è logico, ed è evocato dall'abisso dell'ottavo cerchio, ma, in modo inaspettato, appena i due dalla sua groppa sono scesi al piede dell'alta ripa, ossia all'inizio di Malebolge, egli non resta a presidiare quella zona, di cui pure è guardiano e simbolo, bensì subito se ne va e dilegua «come da corda cocca» (XVII, 136), verso un non definibile dove.

S'impone, anche, la sua ***morfologia***. Egli, in particolare, alla natura umana aggiunge le zampe da belva (forse leonine, o piuttosto di dragone, come sostiene Boccaccio nella sua esposizione del canto), un corpo di serpente ma variopinto e alla fine della coda la "venenosa forca" dello scorpione. Ma sulla sua *facies* corporea e sulle osservazioni di Boccaccio torneremo nel paragrafo intitolato.

Questi i versi di Dante, prima le parole con cui Virgilio ne annuncia l'arrivo: «Ecco la fiera con la coda aguzza, / che passa i monti e rompe i muri e l'armi! / Ecco colei che tutto 'l mondo appuzza!» (*Inf.* XVII, 1-3).

Poi la descrizione che il Poeta ci dà della «sozza imagine di froda» (v. 5):

> E quella sozza imagine di froda
> sen venne, e arrivò la testa e 'l busto,
> ma 'n su la riva non trasse la coda.
> La faccia sua era faccia d'uom giusto,
> tanto benigna avea di fuor la pelle,
> e d'un serpente tutto l'altro fusto;
> due branche avea pilose insin l'ascelle;
> lo dosso e 'l petto e ambedue le coste
> dipinti avea di nodi e di rotelle.
> Con più color, sommesse e sovraposte
> non fer mai drappi Tartari né Turchi,
> né fuor tai tele per Aragne imposte. *Inf.* XVII 10-18.

La parte serpentina del mostro richiama certamente il «serpens callidior cunctis animalibus» di *Genesi* 3,1-15, il furbo serpente che tenta e inganna Eva, su cui siamo tornati varie volte, per esempio con la scena del serpente tentatore nella valletta dei principi. La somiglianza è, però, solo nell'*ethos*, nell'azione dell'inganno, per la maledizione del Signore, infatti, il serpente

fu condannato a strisciare, e mai avrebbe potuto avere le zampe.

Ora, sotto il riguardo del comportamento ingannatore, mi sembra molto pregnante questo, che ***l'inizio e la fine del suo corpo ricapitolino gli estremi del creato***: dall'invertebrato alla creatura più perfetta, immagine di Dio. Ognuno è simbolo metonimico di due funzioni e di due tempi della frode: il momento rassicurante del volto di «uomo giusto», la falsa apparenza della superficie epidermica, «tanto benigna avea di fuor la pelle», che nasconde e prepara il successivo momento letale, agito dalla «venenosa forca» dell'artropode (XVII, 11). E Pietro di Dante nel suo commento al canto e al personaggio spiega questi due tempi che assolvono all'opposizione funzionale tra ciò che si mostra di essere e ciò che si è: «deceptores et fraudolosi, qui aliud agunt et aliud simulant», che non è nient'altro che la vecchia definizione di Aquilio citata nel *De officiis*. Prima, però, ci dà una sintetica definizione del pericoloso inganno del serpente, *venenosa serpentina deceptio*, e una spiegazione della *Glossa* sul termine giuridico *stellionatus*, che ci ricorda quanto abbiamo detto sull'aggettivo ulissico *poikìlos* o sui *colorata verba* di Gerione e anticipa il concetto dell'essenziale fenomeno dei multi colori che vedremo sia con Nardi per il cinto versicolore di Venere sia con Mercuri:

> [Gerione] qui valde in hoc vitio fraudis maculatus fuit, fingendo eum cum vultu iusti hominis: hoc dicit ex eo quod aliter non esset deceptio in homine volente alium fraudare, si ostenderet in aspectu pravitatem quam habet in corde. Et quia secundario ad hoc sequitur venenosa serpentina deceptio, fingit auctor eius dorsum serpentinum et maculatum, ut dicit textus. Sub quo respectu et colore scribit Beda quod ille demon qui fraudavit nostros primos parentes apparuit eis cum vultu humano et virgineo et cum alio dorso serpentino [*Hexaem., In Gen.* I, iii, 1, 14]. Item etiam *Lex Civilis*, volens punire hos fraudolosos sub certa pena predictos, vocat eorum tale vitium fraudis «crimen stellionatus», ubi *Glosa* sic ait: «Dicitur crimen stellionatus ab animali quodam reptili quod est serpenti simile et est "stellionatum", idest varium et diversis coloribus pictum, ut celum stellis apparet esse distinctum, cuius varietatem imitantur deceptores et fraudolosi, qui aliud agunt et aliud simulant» [*Corp. iur. civ. Dig.* XLVII, xx. *Cod*. ix, 34. *Dig. Nov. Gl.* 435, col. 2]. (XVII, 9-13; Chiamenti p. 201).

La similitudine del castoro, che, insieme ai burchielli, sembra dare innocente sussidio all'immagine di chi sia posto tra riva e acqua, ha, in realtà, una più recondida somiglianza simbolica. Secondo i bestiari medievali, infatti, esso pesca coll'inganno, offrendo ai pesci l'immagine famigliare della coda, da cui sprizza un olio attraente che fa da esca. Quando il pesce si avvicina, il *bivero* si gira repentinamente catturandolo con le forti mandibole. La posizione anfibia è dunque realmente foriera, non solo simbolica, di una natura altrettanto pericolosamente ambigua, con due parti antitetiche ma complementari, come quelle di Gerione ma

anatomicamente rovesciate: questi adesca col volto e uccide con la coda; quello all'inverso.

Tutti i commenti antichi, a eccezione di Benvenuto, ricordano la fisiologia simbolica del castoro. Quello più chiaro mi sembra l'*Ottimo*:

> Ad intendere questa simiglianza è da sapere, che nelle parti della più profonda Alamagna ha uno uccello, o vero animale acquativo, chiamato bevero, che usa nelle lacune, e alcuna stagione dell'anno de' pesci soli si nutrica, ed è di grandezza di faina, ed ha coda come pesce, ed è di tanta grassezza, che stando alla riva e percotendo con la coda l'acqua ad ingannare li pesci, scandelli e gocciole [i due nomi sono sinonimi] come d'olio nell'acqua rimangono, alli quali li pesci traendo, finalmente da lui sono presi; sicchè ottimamente esemplifica li costumi e inganni di questo doppio animale, alla frode dalla doppia figura. [...]
> questo bevero sta a far guerra a' pesci col predetto inganno, che tiene occulta la parte nemica, e nell'acqua mette la parte che mostra amica, cioè pescina. (Torri tom. 1, p. 316-7).

Se il serpente di *Genesi* offre la somiglianza etica, ***per quella della* morfè*, della forma, dobbiamo andare all'ultimo libro sacro***, quando l'astro caduto sulla terra apre il pozzo dell'Abisso, e, mentre ne sale un denso fumo, Giovanni assiste all'invasione di cavallette, il cui aspetto era nel corpo simile a cavalli da guerra; nel volto incoronato, a uomini; i capelli come di donne; i denti, di leoni. E la coda è degli scorpioni:

> **7 Καὶ τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων ὅμοια ἵπποις ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον, καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν ὡς στέφανοι ὅμοιοι χρυσῷ, καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς πρόσωπα ἀνθρώπων, 8 καὶ εἶχον τρίχας ὡς τρίχας γυναικῶν, καὶ οἱ ὀδόντες αὐτῶν ὡς λεόντων ἦσαν, 9 καὶ εἶχον θώρακας ὡς θώρακας σιδηροῦς, καὶ ἡ φωνὴ τῶν πτερύγων αὐτῶν ὡς φωνὴ ἁρμάτων ἵππων πολλῶν τρεχόντων εἰς πόλεμον· 10 καὶ ἔχουσιν οὐρὰς ὁμοίας σκορπίοις καὶ κέντρα Ap 9,7-10 (Nestle & Aland p. 649).**
>
> 7 Et similitudines lucustarum, similes equis paratis in praelium; et super capita earum tanquam coronae similes auro, et facies earum sicut facies hominum. 8 Et habebant capillos sicut capillos mulierum, et dentes earum sicut dentes leonum erant; 9 et habebant loricas sicut loricas ferreas, et vox alarum earum sicut vox curruum equorum multorum currentium in bellum; 10 et habebant caudas similes scorpionum et aculei in caudis earum
>
> **7** Queste cavallette avevano l'aspetto di cavalli pronti per la guerra. Sulla testa avevano corone che sembravano d'oro e il loro aspetto era come quello degli uomini. **8** Avevano capelli, come capelli di donne, ma i loro denti erano come quelli dei leoni. **9** Avevano il ventre simile a corazze di ferro e il rombo delle loro ali come rombo di carri trainati da molti cavalli lanciati all'assalto. **10** Avevano code come gli scorpioni, e aculei. (Tr. CEI. Le differenze col testo latino mi sembrano irrilevanti).

Ma ripeto che discuteremo meglio della forma più in basso. Questa la pergamena di Botticelli che mostra sette tempi tra canto XVI e XVII: l'arrivo lungo gli argini del Flegetonte, un secondo che forse rappresenta il lancio della corda, il colloquio di Dante con gli usurai, Virgilio

che già in groppa lo invita a montare la fiera (collocato tra i due precedenti perché Dante torna sui suoi passi), l'arretramento e la discesa in due momenti, con le ciocche dei capelli del mostro mosse dal vento:

Boccaccio, nelle *Genealogie deorum gentilium*, ci dà una spiegazione e un commento insieme della figura mitica, del peccato e del personaggio dantesco:

> Fraus et merito Herebi et Noctis a Cicerone ubi de Naturis deorum dicitur filia[221], letalis quidem et

[221] *De natura deorum* III, 44. La funesta discendenza comprende, oltre a *Dolus, Fatum, Senectus, Mors, Tenebrae, Miseria, Parcae*. Tuttavia anche *Amor* e *Gratia* sono loro figli.

In greco è *apàte*, Esiodo di Ἀπάτη manifesta solo la madre, la Notte appunto (*Th.* 224).

Erebo significa, come nome comune, le "tenebre sotterranee" che formano il passaggio dalla terra all'Ade (Liddel & Scott *s.v.*). Esiodo lo dice figlio di Chaos, come Notte, (*Theogonia* 123).

Ora, il tema di *Érebos* merita una digressione letteraria. Nel sedicesimo di *Iliade* due fratelli troiani, Atimnio e Mari, sono uccisi da due figli di Nestore; come spesso, il poeta dice che *skòtos,* la tenebra, avvolse gli occhi del morente. Ma subito aggiunge che essi fecero il loro cammino verso l'Erebo, *eis Erebos*, espressione che credo non formulare e anzi rara (*Ilias* XVI, 325-7). Possiamo dire che la tenebra dei loro occhi, la perdita della visione della luce, anticipa quella del luogo dei morti. Nei due poemi omerici la parola ricorre poche altre volte, di cui una quando Odisseo narra il sopraggiungere dei morti che provengono dall'Erebo, richiamati dal sangue del montone e della pecora che l'eroe ha sgozzato per loro. Come si vede la parola entra nella nomenclatura della morte, insieme ad Ade, alla tenebra, ai morti.

In *Antigone* 589, infine, Sofocle introduce un'altra associazione, logica eppure inedita, almeno credo io. Quando Antigone è condotta di fronte a re Creonte per la morte che l'attende, il Coro esprime il suo cordoglio per i lutti senza fine che sconvolgono la stirpe del Labdacidi. E compone una similitudine, comparando quelle disgrazie agli effetti di un'onda tempestosa che smuova la sabbia, quando scorre sulle tenebre abissali del mare, ἔρεβος ὕφαλον, dove, evidentemente, *érebos* non ha il senso del nome proprio, ma solo di "tenebra". Grazie all'aggettivo *hyfalos* "che sta nelle profondità marine", quindi, e nei limiti delle mie conoscenze, possiamo dire che, il mondo greco associa tra loro tre idee: l'idea dell'abisso, del buio e della morte.

infanda pestis, et inique mentis execrabile vicium. Inter hanc et dolum vix noscitur esse discrimen, quod si quid interest hoc esse videtur, dolum scilicet quandoque in bonum operari posse, fraudem nunquam preter in malum. Seu potius adversus hostes dolo agimus, amicos fraude decipimus. Huius autem formam noster Dantes Aligerii Florentinus eo in poemate quod florentino scripsit ydiomate, non parvi quidem inter alia poemata momenti sic describit: Eam scilicet iusti hominis habere faciem, corpus reliquum serpentinum variis distinctum maculis atque coloribus, et eius caudam terminari in scorpionis aculeum, eamque Cociti innare undis adeo ut illis excepta facie totum contegat horridum corpus, eamque Gerionem cognominat. In placida igitur et simili iusti hominis huius facie sentit autor extrinsecum fraudolentium habitum; sunt enim vultu et eloquio, mites, habitu modesti, incessu graves, moribus insignes et spectabiles pietate; operibus vero miserabili sub gelu iniquitatis tectis, versipelles sunt, et astutia callidi, et maculis respersi scelerum, adeo ut omnis eorum operum conclusio pernicioso sit plena veneno; et inde Gerion dicta, quia regnans apud Baleares insulas Gerion miti vultu, blandisque verbis et omni comitate consueverit hospites suscipere, et demum sub hac benignitate sopitos occidere.

Frode a ragione è detta da Tullio nel *De natura deorum* figlia di Erebo e della Notte invero peste mortale e scellerata e maledetto vizio di mente iniqua. Fra essa e l'Inganno appena si conosce la differenza; ma se importa saperlo, questa sembra: che cioè l'inganno può talora operare per il bene, la frode giammai, e solo per il male. O meglio: con l'inganno operiamo contro i nemici; con la frode inganniamo gli amici. La forma della Frode il nostro Dante Alighieri fiorentino, nel poema che scrisse in lingua fiorentina, davvero di rilevante importanza tra gli altri poemi, così descrive: «Essa ha l'aspetto di uomo giusto, il resto del corpo serpentino, screziato di varie macchie e colori; e la sua coda termina coll'aculeo di uno scorpione; ed essa nuota sulle onde di Cocito in modo che, esclusa la faccia, di macchie è coperto tutto l'orrido corpo»; e Dante la chiama Gerione. L'autore dunque intende, nella sua faccia piacevole e simile a quella di un uomo giusto, rappresentare l'atteggiamento esterno dei fraudolenti. Essi sono infatti miti nel volto e nella parola, modesti nell'abito, gravi nell'incedere, si distinguono per i costumi e si fanno osservare per la pietà; ma nelle opere, coperte dal gelo di una deplorevole iniquità, sono scaltri e astuti, cosparsi di macchie di delitti; al punto che tutte le loro operazioni si concludono piene di mortale veleno. È poi detta Gerione perché, regnando, nelle isole Baleari, un Gerione, mite nel volto e con parole lusinghiere e con ogni cortesia, fu solito accogliere gli ospiti: e alla fine, tranquillizatili sotto questa benevolenza, li uccideva. (I, 21 "De Fraude VII Herebi filia"; Zaccaria p. 150-3).

3.1.1. Le polisemie della corda e di Gerione

La *corda* più discussa è forse quella che Dante si scioglie dalla vita per porgerla a Virgilio, il quale la getta nell'«alto burrato» come segno per far salire Gerione:

> Io avea una corda intorno cinta,
> e con essa pensai alcuna volta
> prender la lonza a la pelle dipinta.
> Poscia ch'io l'ebbi tutta da me sciolta,

> sì come 'l duca m'avea comandato,
> porsila a lui aggroppata e ravvolta.
> Ond' ei si volse inver' lo destro lato,
> e alquanto di lunge da la sponda
> la gittò giuso in quell' alto burrato. (*Inf.* XVI, 106-114)

La tradizione ermeneutica dantesca ha discusso a lungo sui sensi allegorici che era legittimo o verosimile assegnare all'oggetto. La controversia è stata, ed è, vieppiù complicata per il riferimento alla lonza e il tentativo di catturarla. Essa si accese nel primo lustro dei Sessanta in una polemica tra Silvio Pasquazi e Bruno Nardi. Il primo l'interpretava come *katéchon* "ciò/chi frena, trattiene", ricavato da 2Tess 2,6-7, dove Paolo spiega ai fedeli di Tessalonica che la venuta del Signore dev'esser preceduta dal rilevarsi dell' «uomo dell'iniquità», il «figlio della perdizione», il quale tuttavia è, appunto, ancora "trattenuto" da qualcosa e qualcuno. Gli esegeti paolini interpretano con certezza il primo come l'Anticristo, con dubbi il secondo come l'Impero romano. Assumendo che Gerione sia l'Anticristo, il getto della corda/*katéchon* è un'astuzia ingannevole che Virgilio usa per far emergere il mostro di frode dall'abisso (Pasquazi tom 1, p. 512-58).

3.1.1.1. Nardi

Quando Pasquazi pubblicò la propria lettura del XVI canto per la *Lectura Dantis scaligera*, Bruno Nardi replicò prendendo di mira con sarcasmo, talvolta ironico sempre irridente, alcune conclusioni e citazioni scritturali, a suo dire, affrettate e superficiali dell'altro dantista. Sia come sia, il suo saggio ha molti punti forti, cosicché conviene darne un resoconto approfondito seguendone l'argomentazione.[222]

Nardi inizia l'articolo con la premessa che ogni interpretazione allegorica debba fondarsi sulla comprensione del senso letterale. Per la verità anche Pasquazi aveva citato una frase di Pagliaro sulla necessità di diffidare dell' «imposizione di sovrasensi per solito arbitrari» (Pagliaro 1965 p. 24). Ma Nardi rafforza il valore del metodo riferendosi a una frase del *Convivio*, secondo cui se si azzardasse un'interpretazione senza aver chiarito il senso letterale, «sarebbe irrazionale, cioè fuori d'ordine, e però con molta fatica e con molto errore si procederebbe» (*Convivio* II, i, 13; Brambilla tom. 2, p. 68).

---

[222] Bruno Nardi, "Novità sul 'getto della corda' e su Gerione", in *Giornale storico della letteratura italiana*, CXL (1963), p. 212-27. Poi in *Saggi e note di critica dantesca*, p. 332-354.

Nardi, quindi, identifica il senso letterale della *corda* di *Inferno* XVI con la «biblica corda (*cingulum, cinctorium, corrigia, zona pellicea, balteus*) di cui si cingono i viandanti per tenere rialzata la tunica» e ne dà evidenza con otto citazioni bibliche, nelle quali appare lo strumento e l'uso. (1966, p. 332; 334). Egli postula poi che Dante non avesse dimenticato di indossarla quando entrò nella selva oscura. Sorgono, tuttavia, due obiezioni. La prima è che il grande studioso non si sia dato cura di dimostrare la corrispondenza tra quegli usi quotidiani narrati nella Bibbia ed altri del tempo di Dante, testimoniati o in suoi scritti o in cronache del tempo.

La seconda è che, pur considerando la selva in senso letterale, tuttavia, com'è troppo noto, Dante precisa che, ora al momento del racconto, non è in grado di dire come vi fosse entrato allora, «tant'era pien di sonno a quel punto / che la verace via abbandonai» (*Inf.* I, 11-2); sembrerebbe, dunque, quantomeno inverosimile che in quelle condizioni mentali di smarrimento e di incoscienza, Dante avesse avuto l'accortezza di prendere un oggetto che veniva indossato da chi si accingeva consapevolmente a un viaggio. A me sembra, pertanto, che in questo caso quel senso letterale della cinta da viaggio, se possiamo chiamarla così, mal si accordi con il ritrovarsi di Dante dentro una letterale selva buia e spaventosa.

Nardi, in seguito, ammette l'insorgere del senso allegorico della corda nel verso in cui Dante afferma di aver voluto prenderci «la lonza a la pelle dipinta». E qui dispiega le citazioni necessarie per due sensi simbolici del cingolo. Il primo è quello della giustizia e della verità, esposto da Isaia e da Paolo. Nel capitolo 11 di Isaia si profetizza la venuta del Messia e la nascita del suo regno, in cui il lupo conviverà con l'agnello, il leone col vitello: «Et erit justitia cingulum lumborum eius: et fides cinctorium renum eius.» "Fascia dei suoi lombi sarà la giustizia, cintura dei suoi fianchi la fedeltà." (Is. 11,5; Fillion p. 804; CEI-Bibbia Tob p. 753). A sua volta Paolo esorta gli Efesini a combattere per la fede e a resistere al male: «State ergo succincti lumbos vestros in veritate, et induti loricam iustitiæ» "State dunque ben fermi, cinti i fianchi con la verità, rivestiti con la corazza della giustizia" (Ef 6,13-4; Fillion p. 1294; CEI-Bibbia Tob p. 2696). Tale senso allegorico si attaglia bene se riferito all'azione contro Gerione, segno della frode, antagonista della giustizia.

Per la lonza della lussuria, troviamo nei Padri, piuttosto che nelle Scritture, esempi in cui il cingolo è visto come simbolo di continenza della concupiscenza carnale. Nardi ne adduce tre prove testuali. La prima è nel commento al salmo 7, dove Agostino indica la parte anatomica dei reni come quella dove s'annida la *carnalis generationis voluptas*: «Recte quippe temporalium et terrenarum rerum delectatio renibus tribuitur; quia et ipsa pars est inferior hominis, et

ea regio est ubi carnalis generationis voluptas habitat» "Giustamente il piacere delle cose temporali e terrene è attribuito ai reni, è quella la zona in cui risiede la voluttà della generazione carnale" (*In Psalmum 7 enarratio*, ad v. 10, § 9; Dekkers&Fraipont tom. 1, p. 42).[223]

Dobbiamo dire invero che sopra avevamo citato un passo assai noto di Gregorio Magno, il quale, commentando un versetto di Giobbe su Behemoth, insegna la stessa fisiologia della lussuria:

> Vers. 11: "Fortitudo ejus in lumbis ejus / et virtus illius in umbilicis ventris ejus". 20 [...] Quia igitur potestate diaboli utriusque generis sexus valde ex luxuriae infirmitate substernitur, et fortitudo eius in lumbis contra masculos, et virtus illius contra feminas in umbilico perhibetur. (PL 76, col. 648).
>
> "Vers. 11: 'La sua forza è nei suoi lombi e il suo potere è nel suo ombelico' [...] Il sesso di ambedue i generi è certamente sottomesso dalla potenza del diavolo a cagione della debolezza della lussuria, e si afferma che la sua forza è nei lombi contro i maschi, e la sua potenza nell'ombelico contro le femmine".[224]

La seconda prova testuale avanzata da Nardi si trova nella preghiera che il sacerdote recitava nell'indossare la cinta, *cingulum puritatis*, durante la vestizione per la messa: «Praecinge me, Domine, cingulo puritatis, et extingue in lumbis meis humorem libidinis, ut maneat in me virtus continentiae et castitatis» "Cingimi, o Signore, col cingolo della purezza, e prosciuga nei miei lombi il liquido della libidine, perché non resti in me altro che la virtù della continenza e della castità" (Herdt p. 141).[225] La terza, che in qualche modo era sotto gli occhi di tutti, è nel seguito dell'inno *Summae Deus clementiae* cantato proprio dalle anime dei lussuriosi nel settimo girone del purgatorio (*Purg.* XXV, 121):

> Lumbos, iecurque morbidum
> flammis adure congruis,
> accincti ut artus excubent,
> luxu remoto peximo. (Daniel tom. 1; p. 34).
>
> Brucia i lombi e il fegato malsano con adeguate fiamme, affinché le membra siano cinte e vigili, dopo che è stata allontanata la dannosa lussuria.

Avanziamo noi una postilla. Il fatto che nella circostanza di quest'inno, attribuito a

---

[223] Erroneamente Nardi indica il salmo col numero 5. La lezione del periodo proposta dal recente editore Weidmann è qui identica (CSEL 93,1 A, 2003; p. 153).

[224] In questa stessa Parte III, "Le autoseduzioni di Agostino e Dante".

[225] Nardi doveva conoscere bene rituale e preghiera anche per i noti motivi biografici. La citazione, comunque, era già stata fatta da Pietrobono (*ad locum* p. 195).

sant'Ambrogio, si uniscano i due participi, *accincti* (congiunto ad *artus*) e *remoto luxu* (assoluto) è la prova necessaria che il legame simbolico e morale tra il cinto di corda e la continenza della lussuria era noto e condiviso da Dante, oltre che dalla tradizione.

Ecco quindi che si spiega il primo nesso allegorico: la cinta che contiene la lussuria è il mezzo più adatto per accalappiare e domare l'animale che di quel vizio è segno simbolico.

Il cingolo, o cintura che dir si voglia (Nardi non fa questione né di materiali né di fogge diverse),[226] è quindi il centro simbolico di un duplice antagonismo: verso la frode, negazione della giustizia e segnata da Gerione, grazie alle famose citazioni di Isaia e di Efesini, da un lato; e verso la lussuria, negazione della continenza e segnata dalla lonza variopinta, grazie ai versetti della preghiera della vestizione e dell'inno ambrosiano, dall'altro lato.

Come s'è visto, Nardi non produce citazioni né ignote né rare, ma ha il merito indiscutibile di rammentarle e di congiungerle razionalmente. Egli, infine, riesce persino a connettere le due funzioni simbolico-morali della corda, grazie a una duplice citazione classica, o meglio grazie a un passo del settimo della *Nicomachea* in cui si cita un verso omerico.

In tale segmento testuale Aristotele contrappone l'ira, che è manifesta e schietta, al desiderio amoroso, che evidentemente non lo è, e soprattutto cita un'anonima definizione della Ciprigna come "tessitrice d'inganni". Infine, riferisce un gustoso episodio dell'*Iliade*: Era, per distrarre lo sposo dalla battaglia e favorire gli Achei che sono per essere sopraffatti dai Troiani, vuole indurlo all'amore e al sonno. Chiede, quindi, ad Afrodite il magico cinto, ricamato e variopinto, che la dea dell'amore portava al seno (*Ilias* XIV, 153-sq; tra cui i versi del cinto: 211-221). Ebbene, lì v'era tessuto ogni tipo d'attrattiva e d'incantesimo erotico, lì soprattutto era la *parfasis* (interpretabile come o "persuasione" o "adescamento ingannevole"), che ruba il senno persino degli uomini prudenti (*froneonton*) o sapienti.

> **ἀλλά φανερός, ἡ δ᾽ ἐπιθυμία, καθάπερ τὴν Ἀφροδίτην φασίν: "δολοπλόκου γὰρ κυπρογενοῦς": καὶ τὸν κεστὸν ἱμάντα Ὅμηρος: "πάρφασις, ἥ τ᾽ ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονέοντος". (*Eth. Nic.* VII, 6; 1149 b, 15-17; Rackham p. 408).**
>
> Sed [iracundus] manifestus; concupiscentia autem. Quemadmodum Venerem aiunt: «Dolosae enim Ciprigenae»[227], et: «Variam corrigiam». Et Homerus: «Deceptio quae furata est intellectum spisse

[226] Vedremo più in basso come per altro studioso la materia della cintura sia tutt'altro che indifferente a stabilirne il significato allegorico. Se il metodo razionale deve fondarsi sulla comprensione del senso proprio, è manifesto che le specificità fisiche dell'oggetto significato dalla lettera non possono essere ignorate.

[227] Rackham riferisce questo verso, attribuito per congettura di Wilamowitz a Saffo: *Kuprogénos* pròpolon "for

> sapientis». (Sancti Thomae *Sententia libri Ethicorum, ad locum*; Leonina tom. 2, p. 402).
>
> Bensì [l'iracondo] agisce apertamente; ma non la concupiscenza. Al modo che si dice di Venere: «Ciprigna dolosa [in greco: "tessitrice d'inganni"]», e: «cintura variopinta [in greco "ricamata"]». E Omero: «Inganno che ha spesso rubato con raggiri la mente del sapiente [il greco vale piuttosto "del prudente"]». (traduzione mia dal latino).[228]

Aristotele cita i versi iliadici 214-5 e 217: il secondo verso è citato per intero, sia pure con la variante del gentivo finale in singolare anziché in plurale; dei due attributi della cintura, invece, scrive solo κεστός, che indica il lavoro del ricamo, tacendo l'altro, ποικίλος, "dai molti colori, tessuto di molti colori", che abbiamo esaminato nel capitolo sugli inganni di Ulisse, e che ricompare inaspettatamente nella traduzione di Roberto Grossatesta. L'aggettivo sembra quanto mai coerente con la variopinta pelle della «sozza imagine di froda», come per le cinture delle fatue e viziose donne fiorentine (*Par.* XV, 101-2). Dante, d'altronde, conosceva bene la *Nicomachea*, che aveva studiato, ricorda Nardi, proprio nella traduzione di Grossatesta.

Bruno Nardi va a concludere trionfalmente:

> In questo passo Aristotele mostra d'avere scoperto che un denoninatore comune lega la concupiscenza, ossia l'amore sensuale, alla frode, cioè l'insidia, il raggiro, la *pàrphasis* omerica. [...] Certo gli allettamenti di Venere rivestono minore malizia di quelli di Gerione, perché quelli della dolosa Ciprigna sfruttano il bisogno naturale [...] gl'inganni di Gerione muovono da pura malizia non eccitata da ira o da altro stimolo naturale, ma dall'uso della ragione messa al servizio della malvagità [...] Ma anche con questa distinzione, la lussuria e la frode hanno in comune la seduzione, l'inganno, il dolo, la *pàrphasis* omerica, perciò si capisce come Dante abbia tentato alcuna volta «di prender la lonza a la pelle dipinta», assoggettando la concupiscenza alla legge morale, con la stessa corda di cui era cinto e con la quale ora Virgilio tenta di prender Gerione dalla faccia d'uom giusto. (1966 p. 341).

Se andiamo a un confronto generico dei saggi dei due critici, scopriamo che essi, pur antagonisti, condividono alcuni aspetti formali. Per l'interpretazione simbolica della corda, ambedue traggono ispirazione dalle Scritture, sebbene Nardi sia certamente più congruente e ne corrobori le citazioni intrecciandole con quelle di altre fonti. Ambedue scelgono un senso allegorico moralmente positivo: il *katéchon* della legge e dell'Impero oppure il *cingulum* della con-

---

the servant of the wile-weaving Cyprus-born", viz., Peitho, Persuasion. In Saffo i,2 lo stesso epiteto è riferito ad Afrodite. Rackham *ad locum.* Per *parfasis* come una delle figure ricamate sul cinto vedi *Ilias* XIV, 217.

[228] Lo studioso aveva già proposto questo passo dell'*Ethica* in cui Aristotele cita l'*Iliade* in un breve saggio, "L'amore e i medici medievali". Nardi 1952, tom. 2, p. 527, nota 40.

tinenza e della giustizia. Opposta è invece la dinamica grazie alla quale il getto della corda provoca l'ascesa di Gerione: per Pasquazi è un'astuzia che l'induce a credere che ciò che lo tratteneva, l'Impero, è stato rimosso; per Nardi, invece, la corda biblica è per Gerione ciò che per Satana sono oggetti sacri come la croce: qualcosa da averne terrore e soggezione, tanto che si consiglia di ascendere, come per obbedire a un ordine.

A me sembra che la posizione di Nardi, senza procedere oltre nel confronto con Pasquazi, sia molto organica e convincente. Tuttavia, a mio avviso, ha tre punti deboli che devono essere mostrati. Tralasciamo il primo, che abbiamo già visto, e riguarda il modo con cui egli determina il valore letterale della corda. Un altro, all'estremo finale del suo articolo, è sulla funzione coartante del cingolo/corda. Almeno contro le tentazioni della carne, infatti, esso sembrerebbe dotato solo di una funzione meramente difensiva. E comunque, per la cattura della lonza, la corda era uno strumento venatorio manovrato, per così dire, da Dante stesso.

Come cingolo della giustizia, invece, esso è senza meno, più in Paolo che in Isaia, parte delle armi con cui condurre la guerra contro il male. Ma nei versetti paolini ciò che conta è manifestamente la determinazione del guerriero, ossia del fedele; tolta dai fianchi del Pellegrino, consegnata per il getto «aggroppata e ravvolta», la corda sembra perdere ogni forza per decadere nell'inerzia dell'oggetto, simile all'elmo di Marte con cui si trastulla Amore. Ancora: ove mai si potesse dir qualcosa sugli strumenti dell'esorcista, allusi dalle righe di Nardi («l'acqua benedetta, la croce, l'ulivo della Domenica delle Palme e altre cose sacre di cui il diavolo ha sempre avuto, nella tradizione popolare cristiana, terrore» p. 352), dovremmo affermare che il valore apotropaico non è qualità statica dell'oggetto, ma vi è trasmesso da un sacerdote, vicario del Salvatore. Inoltre, questi oggetti consacrati hanno la funzione di far piuttosto allontanare che avvicinare; d'impedir di nuocere piuttosto che d'obbligare ad aiutare.[229] In ogni caso, Gerione, pur con la massima soggezione verso la corda sacra, come potrebbe mai comprendere il tacito ed enigmatico ordine implicito nell'oggetto caduto dall'alto?

La terza fragilità del discorso di Nardi appare più sonora e inquietante delle due prece-

[229] Nardi dice che Virgilio sino all'orlo dell'alta ripa alla fine del VII cerchio «non s'era servito dell'opera dei diavoli, tranne della barca di Flegiàs» (p. 352). Ma ciò non è vero: egli chiede, infatti, a Chirone l'aiuto di un centauro, per far guadare a Dante il bollente Flegetonte: Nesso, definito «scorta fida». (*Inf.* XII, 93-6; 100).

Tuttavia, questa stessa notizia erronea si rivolge contro l'argomento nardiano: vuoi persuasi dalle parole di Virgilio (Caronte, Minosse, in parte Pluto: «vuolsi così colà dove si puote»), vuoi trattati con durezza e sprezzo (Cerbero, l' «infamïa di Creti»), tutti questi diavoli si limitano a non impedire il cammino di Dante, ossia sono costretti a non nuocere.

denti e riguarda proprio la citazione su cui s'incardina la mossa vincente del suo discorso. Nardi attribuisce a Venere i caratteri e il vocabolario della frode (*seduzione, inganno, dolo*), anzi imprime alla parola greca *pàrphasis*, in realtà oscillante tra il senso neutro di "attrazione" e quello moderatamente ingannevole di "allettamento", una significazione fortemente negativa ("seduzione, inganno, trappola"), che gli strumenti lessicali non autorizzano. Abbiamo dato sopra, in citazione alquanto estesa, il confronto che egli fa tra l'inganno di Venere e quello di Gerione, tale per cui il primo è meno malizioso perché «sfrutta un bisogno naturale», quello di Gerione è pura malizia, perché «non è eccitata da ira o da altro stimolo naturale». Assumiamo che i sintagmi "bisogno o stimolo naturale" alludono all'istinto o alla pulsione erotica, Nardi stesso parla, infatti, di lussuria. Ma questo è il punto: la lussuria, il "bisogno naturale", a chi appartiene? Nel primo caso, la frase «sfruttano il bisogno naturale» allude all'istinto della vittima; nel secondo caso, invece, si deve, come negativo della "pura malizia" di Gerione, pensare a una malizia venerea resa, diciamo così, impura dallo "stimolo" ossia dalla pulsione non del frodato ma del frodatore.

Delle due, quindi, una sola ipotesi è valida. O la pulsione erotica appartiene a un fascio generico di affetti carnali e terreni, insieme, ad esempio, alla sete del potere o del denaro, all'odio o all'invidia che vanno a costituire i motivi soggettivi del frodatore, e che lo spingono a danneggiare altrui coll'inganno. Oppure essa appartiene, probabilmente con quella stessa compagnia d'affetti, all'interiorità soggettiva della vittima, che il frodatore studia e osserva, né più né meno come il diavolo, per capire da quale parte convenga tentarla per farla agire a proprio danno.

Nel secondo caso, con maggiore evidenza decade ogni differenza tra la frode di Venere e quella di Gerione. Ma anche nel primo: per tutto quello che abbiamo detto nel corso di questo libro e per quel poco che abbiamo capito, infatti, nessun uomo, pur incline a fare il male agli altri, agisce mai senza desiderio di un vantaggio materiale che vada a costituire lo scopo concreto della sua frode. L'unico essere in vero grado di frodare gli uomini senza scopo terreno o utile materiale resta il Seduttore, ossia il diavolo.

Ciò che sembra sfuggire a Nardi, in fin dei conti, è che la malizia specifica, quella che fa il male degli altri con l'uso non della violenza ma della ragione, o meglio della falsa prudenza, ossia dell'astuzia, è una maniera d'agire, coi mezzi dell'inganno e del raggiro, ideati in misura adeguata alle inclinazioni della vittima, messi a punto ed eseguiti nel modo più opportuno per conseguire quell'effetto che è contemporaneamente di danno per il frodato e di vantaggio per il

frodatore.

Da questo punto di vista, la lussuria non può far parte di questi mezzi dolosi, ma solo di quei fini di vantaggio, qui godimento carnale, a cui (stiamo parafrasando lo stesso Aristotele), quei mezzi sono ordinati. Se, insomma, fosse assente quel fascio di desideri e di bisogni del carnefice, questi non si darebbe pena di ingannare alcuno (come abbiamo visto in questa Parte terza, "Gli esempi umani della seduzione diabolica"). Se, dall'altra parte, la vittima non avesse alcun bisogno e desiderio, non offrirebbe al suo carnefice alcun appiglio per condurre l'azione maliziosa: in questo è il motivo razionale delle pratiche ascetiche di sant'Antonio e degli anacoreti nel deserto della Tebaide.

Lo stesso esempio omerico, infine, scioglie i dubbi residui. La lussuria non è affatto propria di Era, che è l'opposto di Pasifae o di Mirra accecate dalla passione per il toro o il padre. Era, piuttosto, suscita la lussuria dello sposo, non la subisce ma la governa, risvegliandola astutamente col magico cinto variopinto che Afrodite le concede. Beninteso si concede agli amplessi di Zeus, ma soltanto per indurlo poi al sonno e poter così difendere liberamente gli Achei dal devastante attacco dei troiani guidati da Ettore.

L'inclinazione lussuriosa di Zeus dunque è l'appiglio che Era sa sfruttare grazie al mezzo adescante della cintura variopinta, con cui, diciamolo pure, prende al laccio il marito. Ma non basta. Per ottenere da Afrodite, che è schierata coi troiani, il cinto che suscita "amore e desiderio", Era le racconta una storia menzognera da cui l'ingannevole dea dell'amore si lascia troppo facilmente ingannare (tanto che Omero qualifica non Afrodite ma Era come *dolofronéousa* "che ha la mente ingannevole", v. 197).

3.1.1.2. Mercuri

Più recentemente la questione è stata affrontata da Roberto Mercuri, che ha avuto anche il merito di offrire una rassegna delle varie posizioni, dai commenti antichi fino alla data di pubblicazione del suo libro (Mercuri 1984, nota 6, p. 14-17). Della sua chiarezza e dei suoi riferimenti testuali siamo debitori.

A essere più espliciti, a noi sembra che il merito di *Semantica di Gerione* sia stato quello di aver creato tre ampi reticoli di connessioni semantiche: tra i vari lemmi simbolicamente legati intorno al cardine della *corda*; tra l'episodio specifico e il senso generale del viaggio di Dante e quindi del suo libro; e infine una fitta serie di riferimenti scritturali e patristici, necessari a dimostrare o illustrare quei valori simbolici. Infine ha cercato di tessere tra loro queste tre connessioni, creando così un vasto terreno di pertinenza, su cui condurre una lettura più profonda

e sicura del poema.

Al contrario dei due studiosi precedenti, Mercuri non assume una posizione definita all'inizio del suo saggio, ma espone i vari e complessi significati del lemma *corda*, che, come spesso i più diffusi simboli del periodo medievale, è evocatore di significati non solo diversi ma persino opposti.

Nel senso negativo, è il legame che ci tiene avvinti al peccato, è quindi effetto della caduta nel vizio e insieme simbolo del difficile affrancamento. Numerose le definizione patristiche e teologiche, prevalentemente ispirate da due passi scritturali: un versetto del salmo 118 e uno di Giobbe. Di Salmo 118,61 — «funes peccatorum circumplexi sunt me» "I lacci degli empi mi hanno avvinto" (Fillion p. 639; *Bibbia Tob* p. 1371)[230] — Ambrogio interpreta le funi come non solo lacci morali ma anche interiori legami del peccato, superando ogni riferimento a reali nemici.

> Hi sunt igitur funes delictorum nostrorum, quibus involvimur et ligamur [...] Utinam [Salvator] et mihi dicat: 'Exi de vinculis tuis: exi de nexibus peccatorum tuorum: solve funes erroris tui, quibus circumdatus et ligatus es'. (*In Psalmum David CXVIII expositio*, sermo 8,40; Petschenig&Zelzer p. 175).
>
> Queste sono le funi delle nostre colpe da cui siamo avviluppati e legati [...] Voglia il cielo che il Salvatore dica anche a me: "Esci dalle tue catene: esci dai nodi dei tuoi peccati: sciogli le funi del tuo errore, da cui sei circondatro e annodato.

Giova ricordare che quando abbiamo studiato questo stesso commento al salmo 118, abbiamo preso in esame anche versetto e paragrafo precedenti, nel quale Ambrogio usava il lemma *laqueus*, e il verbo derivato, per significare la tentazione alla lussuria agita dallo sguardo della meretrice (Parte I, "*Laqueus*, laccio".)

A conferma di quest'interpretazione, Ruperto abbate di Deutz, in commento parziale del versetto di Giobbe 12,18, «praecingit fune renes eorum», afferma che il *funis* si deve interpretare come *carnalis peccati delectatio* e *renes eorum* viene ampliato in finale: «ut luxuria dominetur in renibus eorum».[231]

Nel senso positivo, la corda è il *cingulum* "cintura" che stretto ai fianchi ha la funzione di

---

[230] Si noti che *peccatorum* di Girolamo può tradursi tanto "dei peccati", quanto "dei peccatori". Anche *Septuaginta* aveva tradotto col genitivo plurale dell'aggettivo ἁμαρτωλός , che può essere inteso sia al maschile sia al neutro. Ma CEI: «I lacci degli empi» (*Bibbia Tob* p. 1371) e *Tob*: «Les cordes des infidèles» (p. 900).

[231] *In sanctum Job commentarius* 12,18; PL 168, col. 1022. Per errore, Mercuri attribuisce questa citazione alla Seconda lettera di Pietro 2,4, e viceversa (p. 20).

contenere le pulsioni della lussuria maschile, dacché i lombi erano interpretati come la sua sorgente: fisiologia corporea e funzione strumentale che abbiamo già visto sia nel paragrafo dedicato al saggio di Nardi sia nei *Moralia* di Gregorio Magno (Parte III, "Le autoseduzioni di Agostino e Dante").

In questa direzione Isidoro illustra tanto le proprietà di quella parte anatomica quanto il rimedio più opportuno: «Lumbi ob libidinis lasciviam dicti, quia in viris causae corporeae voluptatis in ipsis est, sicut in umbilico feminis. Unde et ad Job in exordio sermonis dictum est (38,3): 'Accinge sicut vir lumbos tuos'» (*Etymologiae* XI, i "De homine et partibus eius", 98; Lindsay tom. 2, *ad locum*). Ancora, i lombi sono sede delle illusioni: «lumbi mei impleti sunt illusionibus» (Ps. 37, 8; Fillion p. 373), sebbene lì, per il vero, sia tutto il corpo del Salmista a essere malato e corrotto.

Come abbiamo visto sopra, Bruno Nardi aveva proposto il *cingulum* di Isaia 11,5 come metafora della giustizia a cui ispirerà la propria azione il germoglio uscito dall'albero di Jesse, lo *spiritus Domini*: «Et erit justitia cingulum lumborum ejus, et fides cinctorium renum ejus» (Fillion p. 804).[232] Paolo in Efesini 6,14 parafrasa quel versetto isaiano e ne fa un consiglio ai fedeli che combatteranno per la fede, con le armi della verità e della giustizia: «State ergo succincti lumbos vestros in veritate, et induti loricam justitiae» "State dunque ben fermi, cinti i fianchi di verità, rivestiti con la corazza della giustizia" (Fillion p. 1294; N&A p. 514). Necessariamente a questi due ultimi passi biblici si lega il verso in cui Sordello decanta a Dante le virtù regali di Pietro III d'Aragona: «d'ogne valor portò cinta la corda» (*Purg.* VII, 114).

Fin qui i riferimenti sono quasi obbligati. Ma intanto Mercuri ha il merito di ordinarli insieme per rammentare agli studiosi la complessità simbolica della corda, e poi, con idea originale, accosta i due suoi sensi antitetici alle cinture di cui parla Cacciaguida nel primo dei suoi canti, quando pone a raffronto la Firenze del passato virtuoso con quella del presente. E dunque, mentre un tempo Bellincione indossava una semplice cintura di cuoio («Bellincion Berti vid'io andar cinto / di cuoio e d'osso»; *Par.* XV 112-3), ora le fiorentine, abbandonata la pudicizia e la sobrietà, si adornano di vestiti raffinati e di gioielli, indossando «cintura / che fosse a veder più che persona» (*Ibidem* 101-2), una cinta non più di cuoio ma variopinta ed elegante.

Il cinto umile era già stato del Battista, il patrono di Firenze, il cui primitivo abito è pre-

[232] La giustizia è parte dei doni che il re, il nuovo David, deve avere per governare. I cristiani invece lo intesero come il Messia, ossia Gesù.

sentato da Matteo 3,4 sostenuto da una semplice *zona*, "cintura", di peli animali: «vestimentum de pilis camelorum, et zonam pelliceam circa lumbos suos». (Fillion p.1099). Girolamo interpreta questo dettaglio con una contrapposizione morale, che anticipa quella tra i due costumi fiorentini, quello passato e quello presente e vizioso: «De pilis, inquit, habebat non de lana. Aliud austerae vestis indicium est, aliud luxuriae mollioris.» (*Commentariorum in Evangelium Matthaei* I, 3,4; Hurst&Adriaen p. 17)

I due materiali, cuoio oppure lana e corda, grazie alla semplicità sobria del primo e alla ricercata eleganza delle seconde, sono dimostrati da Mercuri come elevabili a simbolo di opposte attitudini morali. E quella corda gettata da Virgilio nell'abisso dei peccati più gravi, come richiamo per il loro custode, non è né la *zona* del Battista né la cinta di cuoio di Bellincione, bensì è la corda indizio del legame col peccato, come Gerione è indizio del vizio. Una corda del male dunque, di cui, come vedremo, Dante si libera in questo frangente.

Riguardo l'importanza essenziale del materiale per una corretta lettura allegorica dell'oggetto che cinge i fianchi, ricorderemo che nel precedente paragrafo su Nardi avevamo osservato che egli lascia, nel suo articolo, del tutto trascurato quest'aspetto.

C'è, tuttavia, un doppio luogo scritturale, in cui compaiono ambedue gli oggetti, cinta e corda, con due fuzioni diverse. Per giunta questo doppio luogo è stato commentato anche da Gregorio Magno, in quello stesso fondamentale libro già citato da Mercuri e da noi: i *Moralia in Iob*.

Verso la fine del libro di Giobbe, il Signore gli parla due volte. Non lo consola delle sventure che lui stesso ha permesso per metterlo alla prova. Contrappone, invece, la poderosa opera della creazione e la propria onnipotenza all'insipienza e alla debolezza umane di Giobbe, sfidandolo a fare alcune delle cose di cui Egli solo è capace. Tra le tante azioni impossibili, Giobbe certo non potrà né legare in costellazione le Pleiadi (38,31) né domare i due mostruosi e potenti animali, Behemot e Leviatan (cap. 40 e 41). Ebbene, ambedue queste sfide a compiere imprese sovrumane iniziano colla medesima frase imperativa: «Accinge sicut vir lumbos tuos» "Cingiti i fianchi come un prode" (38,3; 40,2; Fillion p. 541; 543. 38,3; 40,7 *Bibbia Tob* p. 1459; 1461).[233] La *Tob* annota: «signifie se préparer à affronter quelque chose (en particulier un combat)» (p. 961).

[233] Si noti che la numerazione dei versetti è diversa a causa di modifiche sui capitoli 40 e 41 introdotte nei secoli XIII e XVI.

La frase, peraltro, ricorda quella che il Signore dice a Geremia: «Tu ergo accinge lumbos tuos et surge et loquere ad eos omnia quae ego praecipio tibi» "Tu, dunque, cingiti i fianchi, alzati e di' loro tutto ciò che ti ordinerò" (Ier 1,17). Couturier così commenta Geremia, con un occhio anche a Giobbe: «L'azione del cingersi i fianchi esprime la sollecitudine nell'esecuzione di un ordine (1Re 18,46), come pure l'immediata disposizione alla lotta (Iob 38,3; 40,7)» (NGCB, "Geremia" p. 352).

Se non consideriamo il velo ironico nell'ordine del Signore a Giobbe, non sembrano esservi dubbi sul valore positivo dell'atto di cingersi i fianchi, non già per prepararsi a un viaggio, come dice Nardi, bensì a una lotta, anche dialettica, in obbedienza alla volontà divina, la cintura qui potrebbe anche essere quella che sostiene la spada.

Ora, i cristiani ne diedero lettura allegorica, volgendo il gesto materiale di cingersi i fianchi nella direzione metaforica della continenza sessuale. In specie Gregorio, accostando questo versetto («Accinge sicut vir lumbos tuos») a quello, che abbiamo già commentato, sulla vigoria sessuale di Behemot concentata nei lombi (Iob 40,11; Fillion p. 544), scrive:

> *Accinge sicut vir lumbos tuos.* [...] Lumbos vero accingere est vel in opere luxuriam vel in cogitatione refrenare. Delectatio namque carnis in lumbis est. Unde et sanctis praedicatoribus dicitur: "Sint lumbi vestri praecincti, et lucernae ardentes" [Luc. 12,35]. Per lumbos enim luxuria, per lucernas autem bonorum operum claritas designatur. (*Moralia in Iob* XXVIII, iii, 12; Adriaen tom. 3, p. 1402).
>
> Cingere i lombi significa frenare la lussuria sia come atto sia come pensiero. Infatti la sede del piacere carnale è nei lombi. Donde Gesù disse ai discepoli: «I vostri lombi siano già circondati con la cintura, le lucerne accese» (Lc 12,35)[234]. Con i lombi infatti si designa la lussuria, con le lucerne lo splendore delle buone opere.[235]

Ma dicevamo che due sono i luoghi e che nell'altro si parla anche della corda. Vediamo. Nel capitolo 12, Giobbe, replicando ai propri finti amici fa un lungo elenco di esempi dell'onnipotenza divina. Nei suoi gesti si vede che tutto l'accadere del mondo dipende dalla sua volontà, nel bene come nel male: «Egli ha in mano l'anima di ogni vivente / e il soffio della carne umana» (12,10); «Strappa dalle tenebre i segreti / e porta alla luce le cose oscure» (12,22). Ma, in modo arbitrario, agisce anche in direzione maligna: per esempio, si trastulla a

[234] Qui devo segnalare traduzione e nota che sono a sostegno del senso letterale della cintura, esposto da Nardi, come accessorio da viaggio. La *Tob*, infatti, traduce: «Restez en tenue de travail», e in nota precisa: «ou *de voyage*» (p. 1490).

[235] Sopra, in "Le autoseduzioni di Agostino e Dante", vi abbiamo accostato due passi analoghi di Tommaso.

togliere il senno ai capi, a ingannarli finché perdano la via (12,24-25).

Ebbene, pure il destino dei re è nelle sue mani: «Balteum regum dissolvit, /et praecingit fune renes eorum» "scioglie la cintura dei re / e cinge loro i fianchi di una corda" (12,18). Grazie al contesto che abbiamo dato, anche il senso di questo versetto è chiaro: il potere regale può esser tolto da lui come «fa grandi i popoli e li lascia perire» (12,23). La *Bibbia Tob* chiosa che il secondo mezzo versetto, quello della corda, è un'allusione alla deportazione. Ma sarebbe senza criterio mescolare la versione latina con quella moderna. Ciò che importa è che il *balteus* "balteo" è non semplice cintura bensì la tracolla con cui il soldato romano portava la spada, per cui si capisce bene che la sua sostituzione con una misera corda è segno metonimico della rovina dell'ex monarca.

Ma san Gregorio la vede in modo indiretto e complicato, riproponendo una duplice simbologia allegorica: prima dà al *balteus* lo stesso senso morale della cinta che dovà indossare Giobbe. Sciogliendola dai lombi del re, l'Onnipotente gli toglie il dominio di sé stesso e lo mette alla mercè dei suoi desideri carnali, che lo legano come la corda del peccato di lussuria, fino a metterlo in publico ludibrio:

> *Balteum regum dissolvit, et praecingit fune renes eorum.* [...] Regum itaque balteum dissolvit, quando in his qui bene regere sua membra videbantur, propter elationis culpam, castitatis in eis cingulum destruit. Quid vero in fune accipitur, nisi peccatum? Sicut per Salomonem dicitur: «Iniquitates suae capiunt impium, et funibus peccatorum suorum constringitur» [Prov. 5,22; Fillion p. 666]. Et quia in renibus carnis delectatio principatur, districtus conscientiarum iudex, qui regum balteum dissolvit, fune praecingit renes eorum, quatenus dissoluto castitatis cingulo, scilicet eorum membris delectatio peccati dominetur *Moralia in Iob* XI, xiii, 21; Adriaen tom. 2, p. 597).
>
> Scioglie la cintura [in questo senso, non in quello di balteo, sembra intendere Gregorio per tenere la simmetria con la cintura di Giobbe] dei re, quando distrugge a costoro, che sembravano essere in grado di dominare le proprie membra, il loro cingolo della castità, per [punire] il loro peccato di superbia. Che cosa si deve intendere con *fune* se non il peccato? Come è detto per bocca di Salomone: «L'empio è preda delle sue iniquità, è catturato con le funi del suo peccato» (*Bibbia Tob* p. 1479). E poiché il piacere carnale ha origine nei reni, il giudice inflessibile delle coscienze, che scioglie il cinto dei re, cinge i loro reni con una fune, affinché, dopo che è sciolto il cingolo della castità, il piacere del peccato domini nelle loro membra[236]

Tralasciamo l'ordine morale che Gregorio vuole dare all'ingiustificato arbitrio del Signore, che è spiegato come punizione della superbia, ciò che ci concerne è che ciò coincide con la

[236] Mi sono giovato qui della traduzione francese di A. Bocognano, SC 212, p. 73.

lettura allegorica di Ruperto, citata da Mercuri Ecco, dunque, che non solo abbiamo trovato la possibile fonte del nostro abbate, ma soprattutto scritta da un autore più autorevole e antico, il quale, per giunta, coniuga nell'ermeneusi dello stesso versetto 12,18 i due sensi morali antitetici della cinta o cingolo, come dominio della lussuria, e della fune o laccio come schiavitù di quello stesso peccato.

Sono queste le fondamenta più solide, da un canto, a sostegno della tesi critica di Mercuri, della corda come simbolo del peccato; dall'altro canto, a superamento della polemica Pasquazi-Nardi, i quali, pur divisi, in questo erano accomunati, nell'interpretare la corda gettata da Virgilio come un simbolo positivo.

3.1.2. Il "laqueus diaboli"

Per la definizione maligna della corda, Mercuri evoca giustamente il lemma *laqueus* "laccio", dei cui significati ci siamo occupati anche noi nella Parte I di questo libro. A causa dell'importanza per noi di questo ampio simbolo, e per facilitare raffronti e approfondimenti, gli diamo autonomia grafica di paragrafo. Quello stesso nostro studio, si giova ora grazie a una specie del laccio, che è quella del *laqueus diaboli* (p. 47-50). Egli estrae questa definizione da un versetto della prima lettera di Paolo a Timoteo: «Nam qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem, et in *laqueum diaboli*, et desideria multa inutilia, et nociva, quæ mergunt homines in interitum et perditionem.» "Al contrario coloro i quali vogliono arricchirsi, cadono nella tentazione, nel laccio e in molte bramosie insensate e funeste, che fanno affogare gli uomini in rovina e perdizione" (1Tim 6,9; Fillion p. 1313; N&A p. 549).

Si nota subito un'enorme differenza tra il testo della *Vulgata* e la traduzione moderna, che è costituita dalla presenza/assenza del genitivo *diaboli*. Esso dev'essere considerato alla stregua di una parafrasi interpretativa avanzata da Girolamo, in quanto il testo greco dice *eis peirasmòn kai pagìda* ossia "nella tentazione e nel laccio", dove *pagìs* significa, appunto, "laccio, rete, trappola". Ma a noi interessa proprio quest'aggiunta, come caratteristica del cristianesimo europeo latino, come avevamo scritto sopra.

Lo studioso accosta, poi, a quella frase originaria del Paolo latino (ci ricorda l'altra questione, certo più gravida di conseguenze, della *prudentia carnis*) altre citazioni dei Padri.

Cassiodoro, nel commentare il laccio dei nemici da cui il Salmista prega di essere salvato, scrive: «Laquei sunt diversa carnis desideria, quibus mentes humanae blandis nexibus illigantur» "I lacci sono i vari desideri della carne, dai quali le menti umane sono impigliate e legate con dolci nodi" (*Expos. in Ps.* 140, 9-10; PL 70, col. 1003). Nel commentare lo stesso versetto del

salmo 140, Agostino dice che cadono nel laccio coloro che «sic ament istam vitam ut praeponant illam vitae aeternae» "amano tanto questa vita terrena da anteporla a quella eterna". Notiamo, tuttavia, che nei due passi il laccio non è creato dagli infidi suggerimenti seduttivi di Satana, bensì da un proprio desiderio delle cose terrene e corporee.

Il laccio si collega al grande simbolo della via, così intimamente legato alla seduzione (p. 50-5). E qui viene in buon incastro un passo di Girolamo che spiega il motivo per cui i lacci del peccato sono proprio i suggerimenti del Demonio: «Vide quod laueus secus viam ponitur, et si egressus fueris de via, cades in laqueum. Quid sunt isti laquei, nisi tendiculae diaboli, vel suggestiones Daemonis?» "Comprendi che il laccio è posto lungo la via, e se sarai uscito dalla [retta] via cadrai nel laccio. Che cosa sono mai questi lacci, se non le corde tese o i suggerimenti del Demonio" (*Breviarum in Psalmos,* 118, 110; PL 26, col. 1199; col. 1271 A-B).^^^

Ora, solo il pastore sa come evitare le *versutias venatoris* "le astuzie del cacciatore", con un'eco del salmo 90, nel quale, però, il liberatore non è un sacerdote ma il Signore: «ipse liberavit de laqueo venantium» "Lui mi liberò dal laccio dei cacciatori" (Ps 90, 3; Fillion p. 615).

La chiosa è attribuita a Ugo di San Vittore[237]: «sed humiliamini sub potenti manu pastoris vestri, acquiescite consiliis eius qui melius novit versutias venatoris illius, ne versutus venator vos tamquam rudes et incautos decipiat» "Sottomettetevi sotto la forte mano del vostro pastore, prestate fede ai consigli di lui che meglio conosce le astuzie di quel cacciatore, affinché l'astuto cacciatore non inganni voi così inesperti e incauti" ("De venatore et laqueo animarum", *Miscellanea* IV, 57; PL 177, 729 C).

Come anche noi abbiamo ripetutamente visto nelle parti precedenti del libro, Mercuri afferma che il laccio è «connesso col campo semantico dell'astuzia e dell'inganno» (p. 55). Attribuita a Remigio di Auxerre, fiorito tra IX e X secolo, è la scoperta che il laccio è il mezzo con cui il diavolo ci «suggerit amorem et cupiditatem rerum temporalium» "suggerisce l'amore e il desiderio delle cose temporali" è la «suggestio cupiditatis», il "suggerimento della cupidigia" (*Enarr in Ps* 90,3 PL 131, 626B). E quindi si conferma la natura suggerente e persuasiva della tentazione diabolica.

Funi e lacci, infine, oltre a essere ciò che prima inganna, poi induce all'errore e alla cattura, sono anche ciò che infine lega per sempre nella dannazione e nella morte: «funes inferni circumdederunt me / praevenerunt me laquei mortis» "Mi avviluppavano le funi degli inferi; / mi

[237] Non Riccardo, come erroneamente è scritto.

stavano davanti i lacci della morte" (2Reges 22,6; Fillion p. 310. 2Sam 22,6; *Bibbia Tob* p. 592).

E finalmente arriviamo alla funzione, alla duplice funzione, della corda. Prima, quella del passato («e con essa pensai alcuna volta / prender la lonza a la pelle dipinta» XVI 107-8).

Una premessa e un confronto. La lonza è la stessa di quella «a la gaetta pelle» di *Inf.* I, 32-42. La sua pelle è variopinta come la corda di stoffa degli usi corrotti della Firenze decaduta. Ma anche come il cinto di Venere, (di cui abbiamo letto nel paragrafo su Nardi), il cui aggettivo, *poikìlos*, è riferito anche a Odisseo da Agamennone (*Ifigenia in Aulide* 526) e alle Sirene-cattive consigliere (*Andromaca* 937): ricordiamo che oltre al significato di "variopinto" ha quelli morali di "mutevole", "artificioso", "astuto".

Insomma, l'esser variopinto, per misteriosa concordanza di lingue e di culture, è proprio sia di ciò che attrae e induce al peccato della carne sia di ciò che attrae per ingannare e per indurre in errore, ossia a sviarsi. Non a caso è qualità cromatica tanto della bestia simbolo di lussuria, la lonza appunto, quanto della bestia della frode, Gerione: «Con più color, sommesse e sovraposte / non fer mai drappi Tartari né Turchi, / né fuor tai tele per Aragne imposte» (*Inf.* XVII, 16-18).

Ora il prendere la lonza di *Inf.* XVI, 108 non vuol dire catturare la bestia simbolica per sottomettere la lussuria, bensì è confessione d'essersi sottomesso al peccato di lussuria (p. 193), all'«amor torto» di *Par.* XXVI, 62, che noi abbiamo analizzato sopra per *Paradiso* V, 7-12, ma soprattutto per *Purgatorio* XXX, 130-2; 136-8 nel capitolo "Le autoseduzioni di Agostino e Dante".

Il getto della corda ha un duplice significato, poiché invero è composto di tre atti: Dante la scioglie dalla sua vita, la porge a Virgilio, che la getta. Scioglierla ha il significato di liberarsi finalmente da quel peccato in cui era caduto in gioventù, e che invano aveva tentato di vincere durante la salita al colle. Quell'evento, narrato nel primo canto, rappresenta solo la buona intenzione di un pentimento, che si compirà soltanto qui, prima della discesa nella parte infima e peggiore della voragine inferale e nella metà matematica (canti XVI e XVII) dell'*Inferno*; per proseguire poi sulla spiaggia del purgatorio, dove Dante si cingerà di un umile ramo schietto, e concludersi infine sulla sommità del monte, durante il processo rituale a cui egli sarà sottoposto da Beatrice, perché sia disposto alla doppia purificazione nei fiumi edenici e all'ascesa nei cieli.

Quanto al getto vero e proprio, Mercuri ritiene che esso riecheggi quel capitolo 40 di Giobbe in cui il Signore sfida Giobbe a prendere coi lacci Behemot e catturare Leviatan: come Giobbe così Dante è impotente a domare la bestia della frode, come non fu in grado di salire il

colle assolato nella preistoria del I canto, e solo Virgilio, come suo *pastor* e guida, è in grado di farlo (p. 36).

3.1.3. Sulla forma corporea di Gerione

Nel suo ampio e molteplice studio, Mercuri tocca, anche e necessariamente, la *facies* corporea di Gerione. Egli sostiene che il suo corpo triplice, *tergeminus*, è di uomo, di leone (le zampe), di serpente. A cui corrispondono i peccati di ipocrisia, di superbia e di lussuria, o comunque suscitati dal desiderio dei piaceri terreni. (p. 38).

Sull'identificazione dei tre corpi non mi sembra di poter concordare. Intanto, manca la parte decisiva: la letale forca dello scorpione, che rappresenta il danno finale per la vittima dell'azione dolosa, e il successo dell'inganno agito dalle altre due. Ne otterremmo quattro animali, ciò che sarebbe impossibile a causa della triplice natura di questo mostro. Semplicemente, è il leone a essere di troppo.

La particolare anatomia mostruosa di questi serpenti è detta anche da Dante stesso, quando descrive il serpente alato che sta aggrappato sopra le spalle di Caco: «con l'ali aperte li giacea un draco; / e quello affuoca qualunque s'intoppa» (*Inf.* XXV 23-4). Ancor più chiaro è l'episodio della seconda metamorfosi in cui il serpente-Cianfa s'avvinghia all'ombra corporea di Agnello, per andare a formare un essere che non è «né due né uno». Leggiamo: «e un serpente con sei piè si lancia / dinanzi a l'uno, e tutto a lui s'appiglia. / Co' piè di mezzo li avvinse la pancia [etc.] » (*Inf.* 50-sq).

Il fenomeno può anche essere guardato in modo diverso e tuttavia convergente. Ricorriamo, ancora, alla cultura e alla lucidità esegetica di Botticelli. Nelle pergamene dedicate alla bolgia dei ladri, piena di serpenti, egli rappresenta alcuni draghi, tra cui quello che sta «dietro da la coppa» di Caco (*Inf.* XXIV, 23): essi, secondo la coerente iconografia, non sono altro che grandi serpenti con le zampe, un insieme di rettile e mammifero, ossia mostri "biformi" o "binati", per usare due parole dantesche. Anche il muso dalle ampie fauci è più grande di quello tipico del rettile; in più il drago alle spalle di Caco ha le ali membranacee, in immagine coerente col verso dantesco.[238]

Infine, nella sua incompleta *Esposizione* del canto XVII Boccaccio scrive:

[238] Su questo vedi "Il Drago e il Serpente" del mio libro *Il corpo del Diavolo e l'anima del cristiano*.

> *Due branche*, cioè due piedi artigliati, come veggiamo che a' dragoni si dipingono [dunque si riferisce a mo' di esempio alle immagini di opere pittoriche o anche scultoree], *avea pilose infin l'ascelle*, cioè infine sotto le ditella [...] *avea di nodi*, cioè di composti [Padoan: "di linee diverse messe assieme"], li quali parevano nodi, *e di rotelle,* di figure rotonde (*Esposizione*, Canto XVII; Padoan p. 709).

Pur non così esplicita e chiara, tuttavia anche l'altra descrizione che Boccaccio traccia nelle *Genealogie* esclude che si possa parlare di una parte leonina e ripete i tre animali detti. Essa si legge sotto la voce dedicata alla *Fraus*, e i colori variegati sono interpretati, forse in modo corrivo, come le macchie dei delitti. Ne abbiamo dato sopra ampia citazione (I, 21 "De Fraude VII Herebi filia". Cfr. la fine del capitolo introduttivo su Gerione).

Quindi, Gerione riunisce in sé non quattro ma tre esseri, tra cui quello mostruoso e centrale, che unisce rettile e mammifero, è reso vieppiù eccezionale dai colori di «nodi e di rotelle», ossia di scudi rotondi, più colorati dei tappeti di Turchi o Tartari. Molto più *monstrum* dei centauri o delle Sirene, che prendono gli aspetti soltanto di due esseri animali, Gerione riunisce nel suo corpo la storia delle forme zoologiche: il volto dell'*homo*, il corpo del rettile, variopinto e con le zampe, la coda dell'artropode.

Dal momento che il leone resta escluso, dobbiamo convenire che anche la lettura allegorica dei tre animali deve considerarsi decaduta.

Nella sua terza redazione è piuttosto Pietro che interpreta la tricorporeità in modo funzionale alle varie forme della frode, in cui sembra anche riprendere la distinzione tommasiana (o forse anche giuridica) tra frode *per facta* e *per verba*:

> Ex quibus eius dictis tribus partibus auctor integumentaliter vult trahere ters illos modos, quibus principaliter vitium fraudis in suo totali esse partitur et perpetratur: commictitur enim hoc vitium fraudis aut facto, aut dicto, aut re ipsa: facto ut patebit infra in tractatu furium; dicto ut patebit in tractatu lenonum et adulatorum et aliorum talium similium, in re ipsa ut patebit in tractatu falsariorum monete et instrumentorum et aliorum similium. (XVII, 15; Chiamenti p. 201-2).

Una classificazione che abbiamo già introdotto (Parte II, "Parole e atti fraudolenti dei dannati di Malebolge").

V. anche* De casibus *II, "In fraudem invectiva"?*

3.1.3.1. Le fonti greco latine e del triforme Gerione

Prendiamo in considerazione tre fonti latine. La prima è durante il racconto della catabasi di Enea. Gerione non è nominato ma indicato in perifrasi: «forma tricorporis umbrae» "la forma dell'ombra tricorporea" (*Aeneis* VI, 289; Conte p. 170), con evidente ipallage, perché sa-

rebbe più comune un'espressione che suonasse: "l'ombra della forma tricorporea".

La seconda e la terza sono da Ovidio. Nella lettera di Deianira a Ercole: «prodigiumque triplex [...] Geryones, quamvis in tribus unus erat» (*Heroides* IX, 91-2; Dörrie p. 133). E nel racconto compendiario che lo stesso Ercole rende delle proprie imprese: «nec me pastoris Hiberi / forma triplex nec forma triplex tua, Cerbere, movit.» (*Metamorphoses* IX, 184-5; Tarrant p. 258).

Questo per le fonti latine. Potrebbe intervenire il dubbio se i tre corpi fossero aritmetica replica dell'identico, oppure avessero tre nature diverse. Solo nel terzo esempio, l'accostamento a Cerbero dalle tre teste, grazie alla ripetizione del sintagma *forma triplex*, potrebbe dare più concreta indicazione. Non deve infatti sfuggirci che Ovidio sottolinea quest'uguaglianza dei due mostri col chiasmo che accosta al centro i due *forma triplex*: quasi indizio che per Ovidio alla triplicità aritmetica dei musi di Cerbero corrispondesse una analoga di Gerione.

Ci soccorre Igino, che nelle sue *Fabulae* lo definisce con un terzo aggettivo composto: *trimembris* (*Fabula* 30, 11; 151; Marshall p. 45; 130). In questo caso la parte nominale, *membra*, offre la disambiguazione dei due aggettivi precedenti: non sembrano essere tre corpi, bensì tre membra dello stesso corpo.

Per sciogliere in modo più certo il dubbio sulla *tricorpor umbra* o sulla *forma triplex* possiamo ricorrere alle fonti greche dei latini, incrociandole tra loro, onde scoprire che era un essere con triplici membra identiche del corpo. Esiodo in *Theogonia* definisce colui che venne ucciso da Eracle nella sua decima fatica semplicemente tricefalo e generato da Crisaore e Calliroe: «**Χρυσάωρ δ' ἔτεκεν τρικέφαλον Γηρυονῆα**» (287; Most p. 26). L'uguaglianza con Cerbero è qui esplicita.

Per felice combinazione, uno scoliasta ha riportato accanto a questo stesso verso 287 di *Theogonia*, un frammento di Stesicoro, che aveva dedicato un intero poema a questa fatica di Eracle. Ebbene, alle tre teste vi si aggiungono "sei mani e sei piedi", cioè tre busti e tre paia di gambe. Inoltre un particolare unico, mantenuto raramente nelle altre manifestazioni del mito: un paio di ali (fr. 6 B; Page p. 32). E così alla mostruosità aritmetica s'aggiunge quella della mesolanza tra uomo e uccello.

Lo Pseudo Apollodoro, con le insolubili questioni sulla data della sua composizione, dà versione ancora diversa: triplice era nel corpo non solo nelle teste: «**τριῶν ἔχων ἀνδρῶν συμφυὲς σῶμα συνηγμένον εἰς ἓν κατὰ τὴν γαστέρα, ἐσχισμένον δὲ εἰς τρεῖς ἀπὸ λαγόνων τε καὶ μηρῶν**» "aveva tre corpi d'uomo che si riunivano alla vita e poi si dividevano di nuovo a

partire dai fianchi e dalle cosce" (*Bibliotheca* II, 5,10. Tr. di M.G. Ciani p. 143).

Ma, al di là delle differenze e fatta eccezione per il raro particolare delle ali, il corpo di Gerione deve il suo prodigio, soltanto alla triplice moltiplicazione di alcune membra del suo corpo: teste, busti e braccia, gambe e piedi.

Quanto all'iconografia greco-romana, l'attributo numerico rispecchiava rappresentazioni con tre teste, oppure triplici nella parte inferiore e superiore, ma che si riunivano al bacino (per quanto lasci indovinare lo scudo che la copre), come nella versione dello pseudo Apollodoro. O infine, con la replica soltanto della parte superiore del corpo; tanto nell'arte greca quanto in quella romana.[239]

In quest'anfora a figure nere del periodo arcaico, databile alla seconda metà del VI secolo, si discernono, oltre a un unico paio di gambe, tre teste, tre scudi e tre bracci armati con lance, in più le ali: un'immagine vicina alla descrizione di Stesicoro, se non fosse per le gambe:[240]

Eracle e Gerione, dettaglio. Cabinet des médailles, De Ridder 202, Paris.

Oppure questa *kylix* a figure rosse della fine del VI secolo, firmata Euphronios, offre un'immagine corrispondente alla descrizione dello pseudo Apollodoro. Essa rappresenta il momento successivo dello scontro: vi si vede uno dei tre torsi che si sta accasciando a terra col-

[239] Prendo queste notizie dalla voce curata da A. Rumpf per l'*Enciclopedia dell'arte antica* (tom. 3, p. 845-6).
[240] LIMC tom. 5,1, p. 74, n° 2464; tom. 5,2, p. 84.

pito a un occhio dalla freccia di Eracle e si distinguono le tre paia di gambe:

Eracle e Gerione. Staatliche Antikensammlungen 2620, München.

La scena è nitida e ben dettagliata: si vede anche il cane Orthros giacente sul dorso, ucciso da una freccia. Esso ha due teste, né sfugga che la coda è a forma di serpente.[241]

Ma queste prospettive sono solo nostre. Dante ovviamente non aveva visto queste ceramiche greche, e mi sembra improbabile anche che avesse visto rilievi romani che lo rappresentassero con la triplice replica dello stesso corpo, o almeno delle tre parti superiori.

Inoltre, Isidoro aveva già spezzato la coerenza delle descrizioni latine, con la spiegazione razionale che in realtà erano tre fratelli, ma uniti dal medesimo intento: «Dicuntur autem et alia hominum fabulosa portenta, quae non sunt, sed ficta in causis rerum interpretantur, ut Geryonem Hispaniae regem triplici forma proditum. Fuerunt enim tres fratres tantae concordiae ut in tribus corporibus quasi una anima esset.» (*Etymologiae* XI, iii "De portentis", 28; Lindsay tom. 2, *ad locum*).

Dante, quindi, ha dovuto immaginare, operando con una logica coerente con quella della mescolanza mostruosa di nature diverse, secondo gli esemplari biformi dei centauri o delle arpie o delle Sirene o dei grifoni.[242] Tutte rappresentazioni che erano già inequivocabili nelle descrizioni verbali offerte dalle fonti, oppure che egli aveva riscontrato nei numerosi rilievi medievali, o forse addirittura nei grifoni affrontati nel fregio di San Lorenzo a Miranda, un tempo

[241] LIMC tom. 5,1, p. 77, n° 2501; tom. 5,2, p. 89.

[242] In verità ai Musei Vaticani è conservato un gruppo statuario di Gerione con tre teste, ma con dimensioni inferiori a un nano.

Tempio di Antonino e Faustina, a Roma.

3.2. Le vergini sciocche di Matteo e della cattedrale di Strasburgo

La parabola delle Vergini savie e delle vergini sciocche, è narrata da Matteo per bocca di Gesù. Ecco il testo:

> **1. Τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις, αἵτινες λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου. 2. πέντε δὲ ἦσαν ἐξ αὐτῶν φρόνιμοι καὶ αἱ πέντε *μωραὶ*. 3. αἵτινες μωραὶ λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον· 4. αἱ δὲ φρόνιμοι ἔλαβον ἔλαιον ἐν τοῖς ἀγγείοις αὐτῶν μετὰ τῶν λαμπάδων αὐτῶν. 5 χρονίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου ἐνύσταξαν πᾶσαι καὶ ἐκάθευδον. 6. μέσης δὲ νυκτὸς κραυγὴ γέγονεν· ἰδοὺ ὁ νυμφίος ἔρχεται, ἐξέρχεσθε εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ. 7. τότε ἠγέρθησαν πᾶσαι αἱ παρθένοι ἐκεῖναι καὶ ἐκόσμησαν τὰς λαμπάδας αὐτῶν. 8. αἱ δὲ *μωραὶ* ταῖς φρονίμοις εἶπον· δότε ἡμῖν ἐκ τοῦ ἐλαίου ὑμῶν, ὅτι αἱ λαμπάδες ἡμῶν σβέννυνται. 9. ἀπεκρίθησαν δὲ αἱ φρόνιμοι λέγουσαι· μήποτε οὐκ ἀρκέσῃ ἡμῖν καὶ ὑμῖν· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράσατε ἑαυταῖς. 10. ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν ἀγοράσαι ἦλθεν ὁ νυμφίος, καὶ αἱ ἕτοιμοι εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους, καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα. 11. ὕστερον δὲ ἔρχονται καὶ αἱ λοιπαὶ παρθένοι λέγουσαι· κύριε κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν. 12. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς. 13. γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν ἐν ᾗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται. Mt 25,1-13 (Nestle & Aland p. 71-72).**
>
> 1 Tunc simile erit regnum cae lorum decem virginibus, quae accipientes lampades suas exierunt obviam sponso. 2 Quinque autem ex eis erant *fatuae*, et quinque *prudentes*. 3 *Fatuae* enim, acceptis lampadibus suis, non sumpserunt oleum secum; 4 *prudentes* vero acceperunt oleum in vasis cum lampadibus suis. 5 Moram autem faciente sponso, dormitaverunt omnes et dormierunt. 6 Media autem nocte clamor factus est: "Ecce sponsus! Exite obviam ei". 7 Tunc surrexerunt omnes virgines illae et ornaverunt lampades suas. 8 *Fatuae* autem sapientibus dixerunt: "Date nobis de oleo vestro, quia lampades nostrae exstinguuntur". 9 Responderunt *prudentes* dicentes: "Ne forte non sufficiat nobis et vobis, ite potius ad vendentes et emite vobis". 10 Dum autem irent emere, venit sponsus, et quae paratae erant, intraverunt cum eo ad nuptias; et clausa est ianua. 11 Novissime autem veniunt et reliquae virgines dicentes: "Domine, domine, aperi nobis". 12 At ille respondens ait: "Amen dico vobis: Nescio vos". 13 Vigilate itaque, quia nescitis diem neque horam. (Fillion p. 1123-13).
>
> 1 Il regno dei cieli è simile a dieci vergini che, prese le loro lampade, uscirono incontro allo sposo. 2 Cinque di esse erano stolte e cinque sagge; 3 le stolte presero le lampade, ma non presero con sé olio; 4 le sagge invece, insieme alle lampade, presero anche dell'olio in piccoli vasi. 5 Poiché lo sposo tardava, si assopirono tutte e dormirono. 6 A mezzanotte si levò un grido: Ecco lo sposo, andategli incontro! 7 Allora tutte quelle vergini si destarono e prepararono le loro lampade. 8 E le stolte dissero alle sagge: Dateci del vostro olio, perché le nostre lampade si spengono. 9 Ma le sagge risposero: No, che non abbia a mancare per noi e per voi; andate piuttosto dai venditori e compratevene. 10 Ora, mentre quelle andavano per comprare l'olio, arrivò lo sposo e le vergini che erano pronte entrarono con lui alle nozze, e la porta fu chiusa. 11 Più tardi arrivarono anche le altre vergini e incominciarono a dire: Signore, signore, aprici! 12 Ma egli rispose: In verità vi dico: non vi conosco. 13 Vegliate dunque, perché non sapete né il giorno né

l'ora. CEI (Nestle & Aland *ibidem*).

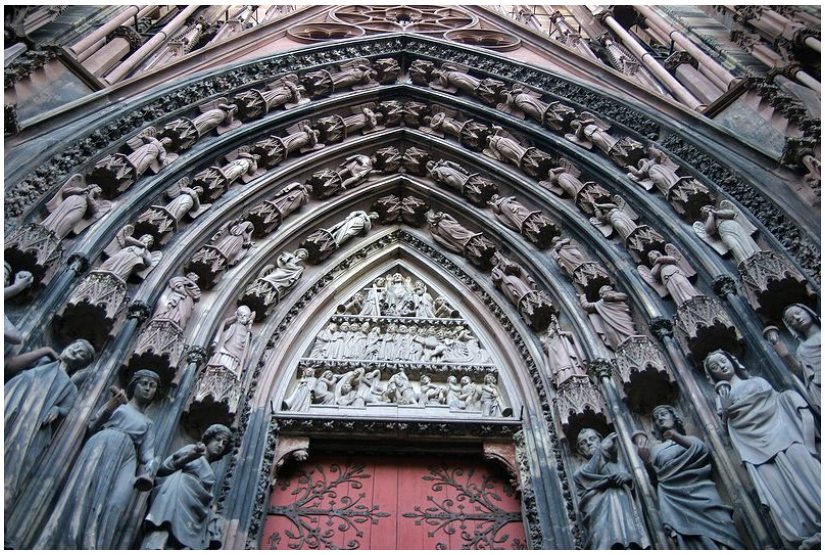
È stato necessario citare integralmente la parabola per percepire il testo evangelico nel modo più preciso. Nei limiti delle mie conoscenze, non scorgo dubbi o ambiguità gravi. La struttura narrativa e lessicale sembra essere delle più semplici, costruita com'è sulla contrapposizione tra le vergini *frònimoi* e le *morai*, che Girolamo traduce con *prudentes/fatuae*; le "avvedute" o "prudenti" e le "stolte" o "sciocche". L'antitesi c'è sin dal secondo versetto, prosegue con la provvista dell'olio, la luce delle lampade e infine l'ingresso nella sala delle nozze. Non c'è alcuna sorpresa: la partita si svolge secondo la premessa, data al versetto 2: le azioni delle dieci ragazze derivano dal loro carattere, come il loro destino dalle azioni; ed è evidente che gli aggettivi che le definiscono, ripetuti per tre volte, individuano opposte qualità intellettuali piuttosto che morali: le seconde sono escluse dal banchetto non perché malvagie, ma solo per l'effetto della loro imprevidenza. A questo riguardo, desidero ricordare che in Francia spesso le sciocche sono definite *folles*, che potrebbe generare equivoci, facendo immaginare una follia non giustificata né dal racconto né dal lessico usato.

La parabola divenne alquanto popolare nel Medio evo, tuttavia sono ragionevolmente sicuro che Dante non la citi in alcuna sua opera. Venne rappresentata in numerose cattedrali sia in Francia sia in Germania, ma al momento della scrittura del libro non sono in grado di darne una rassegna né, tanto meno, una comparazione. Mi limito alla scultura più famosa, quella di Notre-Dame di Strasburgo, sul portale di destra della facciata ovest, che è quella principale.

Esse sono datate con le altre della facciata occidentale al secolo XIII, ma bisogna dire che subirono notevoli distruzioni durante la Riforma e la Rivoluzione, alcuni degli originali sono conservati al museo della Oeuvre Notre-Dame, tra cui la statua del Tentatore, ma isolato dalle altre statue.[243]

Si fronteggiano nel portale otto sculture: in quelle di destra riconosciamo lo sposo con le vergini prudenti, in modo conforme al testo della parabola.

[243] S. Braun. "Strasburgo". *Enciclopedia dell'arte medievale*. Tom. 10, p. 843-8. (Nagysomukuti Mertse-Braun. *Les portes et portails des églises romanes d'Alsace*. 1996 , p. 47).



Ma tra quelle di sinistra, in posizione speculare allo sposo, compare un altro personaggio maschile, incongruente col dettato di Matteo: è un bel giovane elegantemente vestito; con gesto ricercato del braccio sta offrendo un pomo alla donna che gli è accanto. Si osservino le espressioni del volto, senza dimenticare che le statue originali furono rimosse e sono conservate nel museo della cattedrale. Ambedue i personaggi sono sorridenti, e marcato è il compiacimento della donna, che mostra di gradire assai sia il dono sia quelle lusinghevoli parole che verisimilmente l'avranno accompagnato:

La foto mostra anche il contrasto con l'altra sciocca che è evidentemente rammaricata per l'esito della vicenda. Forse la diversa reazione è dovuta a un momento della storia posteriore, anzi finale.

Accanto ai piedi della sua consorte sorridente, si vede la lampada non solo spenta ma rovesciata a terra: evidentemente non per semplice imprevidenza, bensì perché ella, distratta dal dono del bel giovane, non solo ha trascurato la lampada, come le altre sciocche, ma l'ha gettata a terra, perdendo con la sua luce la propria anima, abbandonata al suo destino di perdizione; secondo dice il primo e l'ultimo versetto della parabola.

D'altronde, sul timpano dello stesso portale, per ammonimento dei fedeli, l'architetto, ossia il vescovo che decise il sistema iconografico, fece scolpire il Giudizio finale in tre ordini: i morti che escono dai sepolcri, in basso, Cristo giudicante, in alto e al centro verso destra vediamo i dannati che sono condotti verso le fauci fiammeggianti di Satana.

Ma non deve sfuggirci un ultimo dettaglio. Se lasciamo la visione centrale, vediamo qualcosa di strano tra le pieghe del bel mantello del giovane:

E ruotando ancora la prospettiva ecco che il mantello si taglia in due, e sulla sua schiena strisciano e salgono rospi, lucertole e serpenti, segni sicuri dell'identità satanica:

Se vogliamo compiere, in modo accorto, il cerchio sia della sua visione rivelatrice sia della nostra trattazione, non possiamo dimenticare due Scritture cristiane.

La prima è ancora Seconda Corinzi, nel capitolo 11, citato due volte mentre dicutevamo dell'astuzia per Paolo e per alcuni Padri della Chiesa latina. Dopo aver confessato ai propri discepoli corinzi la sua apprensione per l'astuzia seducente del serpente, l'Apostolo scrive:

13. οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ: 14. καὶ οὐ θαῦμα, αὐτὸς γὰρ ὁ Σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός: (2Cor 11,13-14)

13. Nam eiusmodi pseudoapostoli operarii subdoli transfigurantes se in apostolos Christi. 14. Et non mirum ipse enim Satanas transfigurat se in angelum lucis. (Fillion p. 1282).

13. Questi tali sono falsi apostoli, operai fraudolenti, che si mascherano da apostoli di Cristo.

La seconda è Apocalisse. Giovanni vede uscire dalle bocche del drago/Satana, della bestia e dello pseudoprofeta, ossia le forze del male, «tre spiriti impuri, simili a rane (*os batràchoi/in modum ranarum*)» (Ap 16,13).

E, d'altronde, rammentando che all'inizio di questo saggio abbiamo letto come proprio il drago/Satana fosse chiamato «colui che seduce (*o planòn/qui seducit*) tutta la terra» (Ap 12,9), anche nelle ultime fasi della guerra escatologica si ripete questo verbo diabolico. Prima è scritto che «il falso profeta [...] aveva compiuto prodigi con i quali aveva sedotto (*eplànesen/seduxit*) quanti avevano ricevuto il marchio della bestia e ne avevano adorato la statua» (Ap 19,20). Poi un angelo «Afferrò il drago, il serpente antico, che è diavolo e il Satana [...] lo gettò nell'Abisso, lo rinchiuse e pose il sigillo sopra di lui, perché non seducesse (*planèse/seducat*) più le nazioni» (Ap 20,3).

Ecco: tutte le fasi della seduzione diabolica che abbiamo indagato nel corso del libro si riuniscono qui: la tentazione dell'offerta di un piacere fugace, la lusinga delle parole, l'effetto dello sviamento, a cui si lascia andare la donna nel folle delirio della concupiscenza, l'inganno della doppia identità, quella falsa e apparente e quella vera e nascosta del Tentatore.

Questi è agente e causa dei due tempi del processo seduttivo: quello dell'inganno tentatorio dei beni terreni, destinati ontologicamente sì a cadere subito, ma non prima di aver agito come esca escatologica; e quello dello smarrimento della retta via della salvezza, mentre l'anima resta ignara sia del primo sia del secondo, e scivola verso il tempo senza fine della dannazione.

APPENDICI

I. Le "scelerate mulieres" di Pietro Alighieri

Rivediamo, citandolo in modo completo, il commento di Pietro Alighieri a *Inferno* XX, 121-3, che sopra abbiamo discusso in modo marginale. Tra parentesi uncinate ho scritto le parti originali di Graziano, secondo l'edizione del Migne, omesse o variate da Pietro:

> alias umbras infinitas mulierum ibi vidit que in hoc mundo dimiserunt suas artes debitas et dederunt se ad faciendum malias, idest maleficia cum herbis et ymaginibus cereis ut faciunt etiam hodie hic multe, 50. ~~contra quas in quodam *Decreto* sic dicitur: "§1. Nec in collectionibus herbarum <que medicinales sunt, aliquas observationes aut> aliquas incantationes liceat attendere <nisi tantum cum symbolo divino, aut oratione dominica, ut tantum Deus creator omnium et Dominus honoretur. Mulieribus> mulieribus quoque Christianis non lice<a>t in suis lanificiis vanitatem observare, sed // Deum invocent adjutorem, qui eis sapientiam texendi donavit.~~ [*Decretum Gratiani* II, c. XXVI, q. v, c. 3; PL 187, co, 1346 C]>.***
>
> 51. Et in quedam alio *Decreto* contra tales etiam dicitur: "<Illud etiam> Non est omictendum quod quedam scelerate mulieres retro post Sathan conversae demonum illusionibus <et phantasmatibus> seductae <, credunt et> profitentur se nocturnis horis cum Diana dea paganorum vel cum Erodiade et innumera multitudinem [*sic*] <multitudine> mulierem equitare super bestias et circuire" <et multarum terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire, ejusque jussionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad eius servitium evocari.> [*Decretum Gratiani* II, causa 26, q. 5, c. 12; PL 187, col. 1350A]. (Chiamenti p. 219-20).
>
> "vide lì numerose ombre di donne, che in questo mondo avevano abbandonato le proprie usuali attività e si erano dedicate a fare malie, cioè malefici con erbe e immagini di cera, come ancora oggi altre si danno a fare. ~~Contro di queste in un *Decreto* così è scritto: 'Non è consentito alle donne ordire incantesimi con la raccolta di erbe'~~ E in un altro *Decretum* si dice contro queste donne: 'non si deve tralasciare <neanche questo> che alcune donne scellerate si volgono al seguito di Satana, e, sedotte da inganni e false immagini dei suoi demoni, <credono e> confessano <proclamano> di cavalcare di notte sopra certe bestie, con Diana, dea dei pagani, con Erodiade e con una grande schiera di donne, e di andare in giro <di percorrere nel silenzio notturno ampi spazi terreni, e di obbedire ai suoi ordini come a una padrona e di essere chiamate al suo servizio in determinate notti>".

Indubbiamente il latino di Pietro Alighieri non è privo di mende: il gerundio "ad facien-

dum malias" invece del gerundivo, per esempio, oppure l'accusativo "multitudinem" invece dell'ablativo. Oltre a simili scelte morfo-sintattiche, la versione petrina del venerabile *Canon episcopi* ha due varianti fondamentali nell'esegesi del testo: intanto omette il primo dei due verbi coordinati, *credunt*, cosicché *profitentur* da solo lascia interpretare l'effetto della seduzione demoniaca non come una superstizione, ossia una falsa credenza da sfatare, bensì come un vero atto, di cui queste streghe si vantano, o che addirittura confessano.

In secondo luogo, esso è introdotto dal periodo scritto da Pietro, il quale spiega con altre parole i malefici compiuti dalle indemoniate seguaci di Diana ai danni del prossimo con pozioni o simulacri di cera. Vera magia nera, dunque.

Il passo del *Decretum* Gratiani, citato dentro il commento di Pietro Alighieri al canto XX dell'Inferno, è tale da suscitare interesse, per alcuni suoi caratteri tanto filologici quanto di diritto canonico. Esso è il risultato di una lunga catena giurisprudenziale che inizia con il *Canon Episcopi*, attribuito al X secolo, prosegue poi nel capitolo "De incantatoribus et auguribus" del *Decretum* di Burcardo di Worms, nell'XI secolo, e di Ivo di Chartres, nel secolo dopo. Il suo prestigio era anche accresciuto dalla leggenda che fosse un canone del sinodo di Ancyra (oggi Ankara, 314 a. D.).

È necessario sapere che proprio questo canone di evidente importanza è stato oggetto di controversie tra storici e studiosi: da parte di alcuni è interpretato come sconfessione di ogni superstiziosa credenza nella stregoneria, da parte di altri, invece, come fondamento iniziale di questa credenza, o piuttosto la riammissione entro la religione cristiana delle antiche superstizioni pagane.

L'americano Jeffrey Russell, autorevole studioso delle credenze diaboliche, nel suo libro sulla stregoneria nel Medioevo, lascia poche speranze alle nostre sottigliezze, quando riferisce in modo riassuntivo i vari decreti contro i *maleficia* e contro i sopravviventi usi pagani prima e dopo Carlo Magno (1972 p. 63-85; a p. 76-77 dà anche una traduzione del *Canon episcopi*).

Noi non possiamo entrare in tale controversia. Ci è bensì sufficiente riscontare che il canone ha una sua intrinseca ambivalenza, che può indurre a interpretarlo in una direzione o nell'opposta. Nella variazione di Pietro Alighieri invece, che era dottore in diritto ed esercitò come giudice, l'ambivalenza scompare, e il canone è sistemato per accusare senza meno le triste donne di praticare la stregoneria. In altre parole e come detto sopra, la presenza del verbo *credunt* nell'originale, mantenuto nelle varie trascrizioni di secolo in secolo, poteva far leggere il periodo come se esse fossero state fuorviate a credere di aggirarsi nelle notturne cavalcate con

Diana e non a farlo davvero.

Il genere del *decretum* segue l'aspetto di un catalogo di norme, o piuttosto di segmenti testuali brevi o lunghi, tratti dalle Scritture o dalla *Pandette*, dalle opere dei Padri o dei papi oppure dai concili, come nelle stesse Pandette si erano registrati i pareri dei più illustri giureconsulti romani. Per sua natura dunque è un'opera miscellanea frutto di estrapolazioni e trascrizioni dai testi autorevoli del passato, i cui paragrafi erano letti con lo scopo di classificarli in modo coerente con la trattazione delle varie leggi.

Ciò che rese Graziano molto autorevole fu non solo la completezza e la mole dell'opera, assai superiore alle precedenti di Burcardo o di Ivo, ma anche, come dice il sottotitolo, la concertazione delle inevitabili incongruenze che nascevano dal lavoro di manipolazione libraria.

Ecco la rassegna dello stesso canone secondo i redattori precedenti Graziano:

> Ut episcopi episcoporumque ministri omnibus viribus elaborare studeant ut perniciosam et a diabolo inventam sortilegam et maleficam artem penitus ex paroechiis suis eradant, et si aliquem virum aut feminam huiuscemodi sceleris sectatorem invenerint, turpiter dehonestatum de paroechiis suis eiiciant. (0352B) Ait enim Apostolus: Haereticum post unam et secundam admonitionem devita, sciens quia subversus est qui eiusmodi est (Tit. III). Subversi sunt, et a diabolo capti tenentur, qui, derelicto creatore suo, a diabolo suffragia quaerunt. Et ideo a tali peste mundari debet sancta Ecclesia. Illud etiam non omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres retro post Satanam conversae, daemonum illusionibus et phantasmatibus seductae, credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad eius servitium evocari. Sed utinam hae solae in perfidia sua perissent, et non multos secum in infidelitatis interitum pertraxissent. (0352C) Nam innumera multitudo, hac falsa opinione decepta, haec vera esse credit, et credendo a recta fide deviat; et in errorem paganorum revolvitur, cum aliquid divinitatis aut numinis extra unum Deum esse arbitratur. Quapropter sacerdotes per ecclesias sibi commissas populo cum omni instantia praedicare debent ut noverint haec omnimodis falsa esse, et non a divino sed a maligno spiritu talia phantasmata mentibus infidelium irrogari. (0352D) Siquidem ipse Satanas, qui transfigurat se in angelum lucis, cum mentem cuiuscunque mulierculae ceperit, et hanc sibi per infidelitatem et incredulitatem subiugaverit, illico transformat se in diversarum personarum species atque similitudines, et mentem, quam captivam tenet, in somnis deludens, modo laeta, modo tristia, modo cognitas, modo incognitas personas ostendens, per devia quaeque deducit; et cum solus spiritus hoc patitur, infidelis mens haec, non in animo, sed in corpore, evenire opinatur. Quis enim non in somnis et nocturnis visionibus extra seipsum educitur, et multa videt dormiendo quae nunquam viderat vigilando? (0353A) Quis vero tam stultus et hebes sit qui haec omnia, quae in solo spiritu fiunt, etiam in corpore accidere arbitretur; cum Ezechiel propheta visiones Domini in spiritu, non in corpore, viderit; et Ioannes apostolus Apocalypsis sacramenta in spiritu, non in corpore, vidit et audivit, sicut ipse dicit: Statim fui in spiritu

[Apoc. IV]. Et Paulus non audet se dicere raptum in corpore. Omnibus itaque publice annuntiandum est quod qui talia et his similia credit, fidem perdidit, et qui fidem rectam in Deo non habet, hic non est eius, sed illius in quem credit, id est diaboli. Nam de Domino nostro scriptum est: Omnia per ipsum facta sunt [Ioan. I]. Quisquis ergo aliquid credit posse fieri, aut aliquam creaturam in melius aut deterius immutari aut transformari in aliam speciem vel similitudinem, nisi ab ipso Creatore, qui omnia fecit, et per quem omnia facta sunt, procul dubio infidelis est. Burchardus, *Decretum,* lib. X, c. 1. PL 140, col. 831C-833B.

Illud etiam non omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres retro post Satanam conversae [1Tim 5], daemonum illusionibus et phantasmatibus seductae, <credunt> se et profitentur, nocturnis horis cum Diana paganorum dea, vel cum Herodiade et innumera multitudine mulierum equitare super <quasdam> bestias et <multa terrarum spatia intempestae noctis silentio> pertransire, ejusque jussionibus velut dominae obedire, <et certis noctibus ad ejus servitium evocari>. Ivo Carnotensis, "De incantatoribus". *Decretum,* PL 161, col. 752-3.

II. Il duplice Fotino

Riguardo Fotino la questione è alquanto complicata e chiede un chiarimento. Tutti, giustamente, si affidano alla scienza sottile di Bruno Nardi che dedicò una *lectura* romana proprio a questo canto e che per due pagine cerca di risolvere l'aporia di un papa santo ma condannato in un verso e mezzo da Dante. L'autorevole studioso evidenzia l'ingiusta condanna di Anastasio papa, e ne individua la fonte nel *Decretum* di Graziano (pars I, dist. 19, can. 9), che a sua volta copia con poche varianti la propria fonte, ossia il *Liber pontificalis*:

> Eodem tempore multi clerici et presbiteri se a communione ipsius erigerunt [*Decretum*: abegerunt], eo quod communicasset sine consilio presbiterorum vel episcoporum vel clericorum cunctae ecclesiae catholicae diacono Thesalonicense, nomine Fotino, qui communis erat Acacio et quia voluit occulte revocare Acacium et non potuit. Qui nutu divino percussus est. (LII. Anastasius; Duchesne p. 258).
>
> "In quel tempo molti chierici si allontanarono da lui, perché, contro il parere di sacerdoti, vescovi e chierici di tutta la Chiesa cattolica, era entrato in rapporti con un diacono di Tessalonica, di nome Fotino, che era seguace di Acacio, e perché tentò di reintegrare in modo occulto Acacio stesso senza riuscirvi. Fu colpito per volontà divina".

Benvenuto chiosa Dante attribuendo a quest'oscuro diacono tessalonicese l'eresia di tipo ariano, che egli estende, con certo discernimento, a Maometto: di credere che Gesù fosse stato concepito carnalmente e quindi che avesse solo la natura umana. I concili, invece, fecero un articolo di fede secondo cui egli era una persona con due nature, umana e divina, per contrastare nestoriani e poi ariani, da una parte, e monofisiti, dall'altra parte, che credevano che la natura umana si fosse dissolta in quella divina:

> tangit brevissime de Photino qui habuit errorem Macometti, qui dicebat quod Christus erat natus secundum carnem per viam matrimonialem ex Ioseph et Maria. Ad cuius cognitionem est sciendum, quod Photinus fuit graecus diaconus civitatis Thesalonicae, ad quam scribit apostolus, et fuit episcopus smirnensis, unde fuit Homerus poeta magnus. Iste incidit in errorem pessimum, scilicet quod Christus

> fuisset conceptus ex Maria per Ioseph via nuptiali. Anasthasius vero secundus, natione romanus ex patre Petro fuit imperante Zenone Constantinopoli, et regnante Romae Theodorico rege gothorum, a quo Boetius proscriptus fuit. Quo tempore multi clerici et praesbyteri recesserunt a comunione ipsius Anasthasii, quia comunicaverat Photino praedicto, tenendo et defendendo errorem eius; nam in casu haereticae pravitatis papa potest deponi si non vult emendari.

Ciò sembra trovare riscontro nei *Commentarii in XII Epistolas Beati Pauli*, erroneamente attribuiti ad Ambrogio, in realtà di un anonimo che Erasmo chiamò Ambrosiaster : «Marcioni enim videtur odio Legis Christum et corpus eius negare, Iesum profiteri, Iudaeis autem et Fotino propter zelum Legis Iesum negare quod deus sit» ("In epistolam ad Romanos" caput 1,2; Vogels tom. 1 p. 10; PL 17, col. 50A). La citazione chiarisce le due opposte eresie, attribuendo a Fotino quella di negare, in ossequio alla Legge, la natura divina di Gesù. Ma, per quanto spuri, i commenti di Ambrosiaster sono collocati alla fine del IV secolo, ossia un secolo prima dei fatti.

Ancor più probante è un passo del *De civitate*, nel quale Agostino svela l'astuto inganno del platonico Porfirio di lodare Gesù come uomo tanto devoto da meritare l'immortalità dopo la morte.[244] Ma in questo modo egli nega la divinità del Cristo, mentre oltraggia i suoi seguaci, sicché quella lode falsa e astuta è degna degli eretici fotiniani:

> ita laudant Christum, ut, quisquis in eum talem crediderit, qualis ab eis praedicatur, Christianus verus non sit, sed Photinianus haereticus, qui tantummodo hominem, non etiam Deum noverit Christum (XIX, 23; Dombart&Kalb tom. 2, p. 395).
>
> lodano Cristo in tale modo che chiunque lo ritenesse come essi lo dichiarano sarebbe non un Cristiano, ma un eretico seguace di Fotino, che vedeva in Cristo la natura solo umana, non anche quella divina.

Se ora incrociamo le affermazioni delle due fonti tardo antiche con quelle del *Liber pontificalis* e di Benvenuto emergono aporie notevoli. La prima è che Acacio, patriarca di Costantinopoli aveva, su invito dell'imperatore Zeno o Zenone, cercato un compromesso con i Monofisiti, egemoni ad Alessandria. Ma in questo modo era entrato in contrasto col predecessore di papa Anastasio. Salito al soglio pontificio, Anastasio aveva cercato di ritrovare la pace con la Chiesa orientale. E dunque, se dobbiamo credere a Graziano e al *Liber pontificalis*, Anastasio si era lasciato sviare verso l'eresia monofisita da un oscuro diacono greco (sulla cui esistenza non trovo altre fonti). Se dobbiamo credere, invece, a Benvenuto il povero papa era stato sedotto

[244] Ne abbiamo scritto sopra: Parte II, "L'astuzia dei cristiani. I Padri".

verso l'opposta eresia, con maggiore verosimiglianza teologica, ma da un altro e ben più noto Fotino (quello di cui parlano Ambrosiaster e Agostino), vescovo di Sirmio, città della Pannonia, e vissuto oltre un secolo prima. Non ci siamo né da un punto di vista cronologico né geografico.

Ognuna delle due ipotesi ha punti deboli: nella prima è la possibile invenzione del diacono e una scelta eretica improbabile nella Chiesa latina, nella quale il pericolo era rappresentato dalla tendenza ariana piuttosto che dalla monofisita. Nella seconda l'identificazione di Fotino col vescovo vissuto nel secolo precedente.

Nella voce da lui curata Manselli accenna alla duplice identità che si cela sotto l'unico nome di Fotino: una sorta di maledizione teologica, visto che l'argomento di tutta la secolare diàtriba era sulla duplice natura nell'unica persona di Gesù (tom. 2, p. 993).

OPERE CITATE

FONTI

Ægidius de Roma. "Expositio in Canticum canticorum". *Aliorum Medii aevi auctorum scripta. S. Thomae Aquinatis opera omnia.* Tom. 7. Ed. R. Busa. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1980.

Albertus Magnus Coloniensis. *Super Ethica commentum et quaestiones*. 2 tom. Ed. W. Kübel. *Alberti Magni opera omnia*. Tom. 14,1-2. Monasterii Westafalorum: Ascendorff, 1968-87.

Alfieri, Vittorio. *Rime*. Ed. F. Maggini. Asti: Casa d'Alfieri, 1954.

Alighieri, Dante. *Commedia*. Ed. A.M. Chiavacci-Leonardi. 3 tom. Milano: Mondadori, 1994.

———. *La Commedia secondo l'antica vulgata.* Ed. G. Petrocchi. 4 tom. Milano: Mondadori, 1966-7.

———. *Il convivio*. Ed. F. Brambilla Ageno. 3 tom. Firenze: Le lettere, 1995.

———. *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe. Opere* tom. 2. Ed. M. Santagata et al. Milano: Mondadori, 2014.

———. *La divina commedia*. Ed. T. Casini. 1892. Firenze: Sansoni, 1957.

———. *Idem.* Ed. L. Pietrobono. 3 tom. 4° ed. Torino: Sei, 1949.

———. *Epistole. Ecloge. Questio de situ et forma aque et terre*. Ed. M. Pastore Stocchi. Padova: Antenore, 2012.

———. *Monarchia*. Ed. P. Shaw. Firenze: Le lettere, 2009. ***Caetani: 30 b. 5 / 5bis*** ^^^^

Ambrosiaster. "In Epistulam ad Romanos". *Commentarius in Epistulas paulinas*. Ed. H.I. Vogels. 3 tom. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966-8. CSEL 81, 1-3.

———. *Commentaria in XII epistolas Beati Pauli*. PL 17.

Ambrosius Mediolanensis, Aurelius. *Explanatio in Psalmorum XII*. Ed. M. Petschenig & M. Zelzer. 2° ed. CSEL 64, 1999.

———. *Exameron libri VI.* PL 14. Tr. it. G. Banterle. *I sei giorni della creazione*. Roma: Città nuova, 1979.

———. "Expositio psalmi CXVIII". Ed. M. Petschenig & M. Zelzer. 2° ed. CSEL 62, 1999.

———. *Liber de Noe et arca*. 64. PL 14.

Antologia palatina. Ed. F.M. Pontani. 5 tom. Torino: Einaudi, 1978-1982.

Apollodorus. *I miti greci. Biblioteca*. Ed. P. Scarpi. Tr. it. M.G. Ciani. 3° ed. Milano: Mondadori, 1997. Lorenzo Valla.

Apollonius Rhodius. *Argonautica*. Ed. W.H. Race. Loeb CL 1, 2008.

———. *Argonautiche*. Ed. A. Borgogno. Milano: Mondadori, 2007.

———. *Argonautiques*. Ed. F. Vian & E. Delage. 2° ed. 3 tom. Paris: Belles letters, 1974-81.

Ariosto, Ludovico. *Orlando furioso: Secondo l'edizione del 1532 con le varianti del 1516 e del 1521*. Ed. S. Debenedetti & C. Segre. Bologna: Commissione per i testi di lingua, 1960.

Aristoteles. *The Nicomachean Ethics*. Ed. & En. tr. H. Rackham. 2° ed. LoebCL 73, 1934 (1975).

———. *Etica nicomachea.* Ed. A. Plebe. 2° ed. Bari: Laterza, 1957.
~~In *Opere.* Milano: Mondadori, 2008.~~

———. *Le tre etiche*. Ed. e tr. it. A. Fermani. Milano: Bompiani, 2008.

Aristoteles latinus. *Ethica nicomachea, sive Liber Ethicorum.* Tr. lat. R. Grosseteste Linconliensis. Ed. R.A. Gauthier. Tom. 5. Leiden: Brill & Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1973.

Athanasius Alexandrinus. *Vie d'Antoine*. Ed. G.J.M. Bartelink. Paris: Éd. du Cerf, 1994. Sources chrétiennes 400.

———. *Vita Antonii*. Tr. lat. Evagrius Antiochiae. PG 26, 1857. Col. 835-976.

———. "Vita Beati Antonii Abbatis". *Vitae Patrum, sive Historiae eremiticae* libri decem. Tr. lat. Evagrius Antiochenus. PL 73, 1879. Col 125-194.

Augustinus Hipponensis, Aurelius. *La città di Dio*. Tr. it. D. Gentili. 3 tom. Roma: Città nuova, 1991.

———. *Confessiones*. Ed. M. Skutella. Stutgardiae: Teubner, 1969.

———. *Le confessioni*. Tr. italiana C. Carena. Roma: Città nuova, 1965.

———. *Contra Iulianum. Opus imperfectum*. Ed. M. Zelzer. 2 tom. CSEL 85, 1-2, 1974-2004.

———. *De civitate Dei.* Ed. B. Dombart & A. Kalb. 2 tom. Lipsiae: Teubner, 1928-9.

———. *I costumi della Chiesa cattolica e i costumi dei Manichei. Polemica coi manichei*, tom. 1. Roma: Città nuova 1997.

———. *De diversis quaestionibus octoginta tribus.* Ed. A. Mutzenbecher. CCSL 44 A, 1975.

———. *De doctrina christiana*. Ed. I. Martin. CCSL 32, 1962. *La dottrina cristiana*. Tr. it. V. Tarulli. Roma: Città nuova, 1992.

———. *De Genesi ad litteram*. Ed. I. Zycha. CSEL 28, 1894.

———. *De libero arbitrio*. Ed. G.M. Green. CSEL 74, 1956.

———. *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*. Ed. J. Bauer. CSEL 90, 1992.

———. *De Trinitate*. Ed. W. J. Mountain et al. 2 tom. CCSL 50, 1968.

———. *Discorsi*. tom. 2,1. *Opere di Sant'Agostino*. Tom. 30,1. Roma: Città nuova, 1982.

———. *Enarrationes in Psalmos*. Ed. E. Dekkers & I. Fraipont. 3 tom. CCSL 38, 1956.

———. *Epistulae*, 124-184. Ed. Al. Goldbacher. CSEL 44, 1904.

———. *La Genesi alla lettera*. *La* Genesi, tom. 2. Tr. it. L. Carrozzi. Roma: Città nuova, 1989.

———. *Sermones de vetere Testamento.* Ed. C. Lambot. CCSL 41, 1961.

———. *Sermones in Matthaeum*. Tom 1. Ed. Verbraken et al. CCSL 41 Aa, 2008.

———. *Sermones post Maurinos reperti*. Ed. G. Morin et al. Romae: Typis polyglottis Vaticanis, 1930.

———. *Tractatus in Iohannis Evangelium*. R. Willems. CCSL 36, 1954.

Baebius Italicus. *Ilias latina*. Ed. M. Scaffai. 2°ed. Bologna: Patron, 1997.

Baretti, Giuseppe. *Epistolario.* Ed. L. Piccioni. Bari, Laterza, 1936. Scrittori d'Italia.

Basilius Caesareae Magnus. *Homélies sur l'Exaéméron.* Ed. S. Giet. Paris: Cerf, 1949. SC 26.

Bernardinus Senensis. *Sermones eximii* etc. Ed. J.de La Haye. Tom. 4. Venetiis: Poletti, 1745.

Bestiari medievali. Ed. L. Morini. Torino: Einaudi, 1996.

Bibbia concordata. Milano: Mondadori, 1968.

Bibbia Tob. 2°ed. Torino: Leumann, 1992.

Biblia latina cum glossa ordinaria. Facsimile reprint of *editio princeps* Adolf Rusch of Strassburg 1480-81, 4 tom. Ed K. Froehlich & M. T. Gibson. Turnhout : Brepols, 1992.

Biblia sacra iuxta Vulgatae exemplaria et correctoria romana. Ed. A.C. Fillion. 10° ed. Paris: Letouzey, 1930.

Biblia sacra iuxta vulgatam versionem. Ed. R. Weber, et al. 2 tom. Stuttgart: Wüttembergische Bibelanstalt, 1969.

Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica. Ed. P. Sabatier. 3 tom. Parisiis: Didot, 1751.

Boccaccio, Giovanni. *Comedia delle ninfe fiorentine.* Ed. V. Branca & A.E. Quaglio. *Tutte le opere*. Tom. 2. Milano: Mondadori, 1964. Classici Italiani <p. 679-835>.

———. *Decameron*. Ed. Vittore Branca. *Tutte le opere*. Tom. 4. Milano: Mondadori, 1976. Classici Italiani.

———. *Elegia di madonna Fiammetta*. Ed. C. Delcorno. *Tutte le opere*. Tom. 5, 2. Milano: Mondadori 1994. Classici Italiani. <p. 23-189>.

———. *Esposizioni sopra la Comedia di Dante.* Ed. G. Padoan. *Tutte le opere*. Tom. 6. Milano: Mondadori, 1965.

———. *Filocolo*. Ed. E. Quaglio. *Tutte le opere*. Tom. 1. Milano: Mondadori, 1967. Classici Italiani. <p. 61-675>.

~~———. *Genealogia de gli dei de gentili.* Tr. it. G. Betussi. Venetia: Sansovino, 1569.~~

———. *Genealogie deorum gentilium*. Ed. e tr it. V. Zaccaria. In *Tutte le opere*. Tom. 7-8. Milano: Mondadori, 1998.

Boethius, Anicius Manlius Severinus. *De consolatione philosophiae*. Ed. C. Moreschini. 2°ed. Monachii & Lipsiae: Saur, 2005. Teubneriana. (1° ed. 2000).

———. *The Consolation of Philosophy*. Ed. E.K. Rand & S.J. Tester. LoebCL 74, 1973.

Burchardus Wormaciensis. *Decretorum* libri XX. PL 140, col. 537-1090.

Calvin, Jean. *Bible française*. Ed. E. Reuss. 2 tom. Paris: Fischerbacher, 1897.

Cassiodorus, F. Magnus Aurelius. *Expositio in Psalterium*. PL 70. <col. 9-1055>.

Cato, M. *Praeter librum de re rustica quae extant*. Ed. Henri Jordan. Lipsiae: Teubner,

1860.

Cavalca, Domenico. *I frutti della lingua*. Ed. G. Bottari. Milano: Silvestri, 1837.

CCSL = *Corpus Christianorum Series Latina*. Turnholt: Brepols, 1953-.

Cicero, M. Tullius. *In Catilinam*. Ed. C. Macdonald. LoebCL 324, 1976.

———. *De inventione*. Ed. H.M. Hubbell. LoebCL 386, 1949.

———. *De natura deorum.* Ed. & en, tr. H. Rackham. LoebCL 268, 1933 (1967).

———. *De officiis*. Ed. W. Miller. LoebCL 30, 1913.

———. *De senectute*. Ed. W.A. Falconer. LoebCL 154, 1923.

———. *Pour Cluentius.* Ed. P. Boyancé. Paris: Belles lettres, 1953.

———. *Pro Cluentio*. Ed. H. Grose Hodge. LoebCL 198, 1927. <p. 207-441>.

———. *Pro Milone*. Ed. N.H. Watts. LoebCL 252, 1931.

Concordanza della Commedia *di Dante Alighieri*. Ed. L. Lovera. 3 tom. Torino: Einaudi, 1975.

Corpo del diritto. Ed. G. Vignali. 6 tom. Napoli: Pezzuti, 1856-9.

Corpus iuris canonici. Ed. A.eL.^^^ Richter & Ae. Friedberg. 2 tom. (tom. 1: "Decretum magistri Gratiani"; tom. 2: "Decretalium collectiones"). 2° ed. Lipsiae: Tauchnitz, 1922.

Corpus iuris civilis. Ed. P. Krüger & T. Mommsen; W. Kroll & R. Schöll. 3 tom. 13° ed. Berolini: Weidmann, 1920.

Corpus iuris civilis iustinianei: Cum commentariis Accursii, scholiis Contii, et D. Gothofredi lucue-rationibus ad Accursim. 3 tom. (*Digestum vetus*, *infortiatum, novum*). Ed. Johann Fehe et al. Luguduni: Landry & Barlet, 1627.

CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Pragae, Vindobonae & Lipsiae: Tempsky, Gerold *et al*., 1866-.

Daniel, Hermann A. , ed. *Thesaurus hymnologicus*. Tom. 1. Lipsiae: Loeschcke, 1862.

Della Casa, Giovanni. "Orazione delle lodi della serenissima repubblica di Venezia". In *Opere,* tom. 2. Milano: Soc. tip. Classici italiani, 1806.

Euripides. Ed. A.S. Way. 4 tom. LoebCL 9-12, 1912.

———. "Helena". "Troades". Idem. LoebCL 9.

———. Ed. D. Kovacs. 7 tom. LoebCL 9-12, 484, 495, 504, 1994-2008.

———. "Andromache". Idem. LoebCL 484, 1995.

———. "Helen". Idem. LoebCL 11, 2002.

———. "Trojan Women". Idem. LoebCL 10, 1999.

———. *The Plays of Euripides.* Tr. en. E. P. Coleridge. 2 tom. London: G. Bell, (1891) 1907.

———. "Helena". "Troades". tr. it. M. Fusillo. Milano: Rizzoli, 1997. ^^^

Festus, Sex. Pompeius. *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*. Ed. W.M. Lindsay. Leipzig: Teubner, 1913.

Gelasius Kirchengeschichte. Ed. G. Loeschcke & M. Heinemann Leipzig: Hinrichs, 1918.

Giordano da Rivalto, Fra. *Prediche*. 2 tom. Firenze: Magheri, 1831.

Goldoni, Carlo. "Il padre di famiglia". *Tutte le opere*. Ed. G. Ortolani. Tom. 2, p. 799-878. Milano: Mondadori, 1936.

Gratianus. *Decretum*. PL 187, 1891

Grazzini, Antonfrancesco, il Lasca. *Teatro*. Ed. G. Grazzini. Bari: Laterza, 1953. Scrittori d'Italia.

Gregorius Nyssenus. *Oratio catechetica magna.* PG 45, col. 9-106.

Gregorius I Magnus. *Moralium libri sive expositio in librum beati Iob*. PL 75-6.

———. *Moralia in Iob.* Ed. M. Adriaen. 3 tom. CCSL 143, A, B, 1979-1985.

———. *Morales sur Job*. Ed. & tr. fr. A. Bocognano et al. Paris: Cerf, 1974-2010. SC 32bis, 212, 221, 476, 525, 538.

Guarini, Battista. *Il pastor fido*. Ed. E. Bonora. Milano: Mursia, 1977.

Herdt, Pierre J.B. de, ed. *Sacrae liturgiae praxis juxta Ritum romanum*. Lovanii: Vanlinthout, 1852.

Hesiodus. *Theogonia*. Ed. G.W. Most. Loeb CL 57, 2006.

Hieronymus Stridonensis, Eusebius Sophronius. *Breviarum in Psalmos.* PL 26.

———. *Commentariorum in Evangelium Matthaei*. PL 26.

———. *Commentariorum in Matheum.* Ed. D. Hurst & M. Adriaen. CCSL 77, 1969.

———. *Commentariorum in Isaiam prophetam libri XVIII*. PL 24 <col. 17-678>.

———. *Eusebii Chronicorum libri* II. PL 27.

Holy Bible. London: Barker, 1617.

Homerus. *Iliad*. Ed. A.T. Murray & W.F. Wyatt. 2° ed. LoebCL 170-1, 1999.

———. *Iliade*. Ed. & tr. it. G. Paduano. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997.

———. *Odissea*. Ed. A. Heubeck. Tr. it. G.A. Privitera. 6 tom. Milano: Mondadori, 1983. Lorenzo Valla.

———. *The Odyssey*. Ed. A.T. Murray & G.E. Dimock. 2°ed. 2 tom. LoebCL 104-5, 1995.

Horatius Flaccus, Q. *Opera.* Ed. S. Borzsàk. Lipsiae: Teubner, 1984.

Hugo de Sancto Victore. *Miscellanea*. PL 177.

Hyginus, Caius Julius. *L'astronomie*. Ed. A. Le Boeuffle. Paris: Belles lettres, 1983.

———. *Fabulae*. Ed. P.K. Marshall. 2°ed. Monachii & Lipsiae: Saur, 2002. Teubneriana.

Inni omerici. Ed. Filippo Càssola. Milano: Mondadori, 1975. Lorenzo Valla.

Isidorus Hispalensis. *Etymologiarum sive originum* libri XX. Ed. W.M. Lindsay. 2 tom. Oxford: Clarendon, 1911.

———. *Idem*. PL 82.

Itala: das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung. Ed. A. Jülicher, W. Matzkow & K. Aland. Berlin: W. de Gruyter, 1938-1963. ***B. - VI 88 A*** ***^^^B***

Iustiniani Augusti Digesta seu Pandectae. Testo e traduzione. Ed. S. Schipani. Milano: Giuffrè, 2005-.

Ivo Carnotensis. "De incantatoribus, de auguribus, de divinis, de sortilegis, de sortiariis, et variis illusionibus diaboli, et de singulorum penitentia". *Decretum*, Pars 11. PL 161.

Juvenalis, D. Iunius. *Satires*. Ed. P. de Labriolle & F. Villeneuve. Paris: Belles lettres, 1951.

Lactantius Caecilius Firmianus, L. *Divinarum institutionum libri septem*. PL 6 <col. 111-822>.

———. *Divinarum institutionum libri septem.* Ed. Samuel Brandt. *Opera omnia.* 2 tom. CSEL 19, 1890.

Latini, Brunetto. *Il Tesoro di messer Brunetto Latini.* Volgarizzato da Bono Giamboni. Ed. L. Carrer, secondo l'edizione del 1533. 2 tom. Venezia: Gondoliere, 1839.

———. *Tresor*. Ed. e tr. it. P. Beltrami et al. Torino: Einaudi, 2007.

Leopardi, Giacomo. *Zibaldone di pensieri*. 2° ed. 2 tom. Ed. F. Flora. In *Tutte le opere*. Milano: Mondadori, 1945. Classici italiani.

Liber monstrorum. Ed. F. Porsia. Bari: Dedalo, 1976.

Liber pontificalis. Ed. L. Duchesne. 3 Tom. Paris: Boccard, 1955-7.

Livius, T. *Ab urbe condita*. XLII liber. Ed. E. Sage & A. Schlesinger. Tom. 12. LoebCL 332, 1938.

Loeb CL: *Loeb Classical Library*. London: Heinemann; Cambridge MA: Harvard UP, 1911-.

Lucanus, M. Annaeus. *De bello civili sive Pharsalia*. Ed. D.R. Shackleton Bailey. Stutgardiae: Teubner, 1988.

———. *Farsaglia*. Tr. L. Griffa. Milano: Bompiani, 1984 (1° ed. Milano: Adelphi, 1967).

Lucretius Carus, T. *De rerum natura.* Ed. J. Martin. Lipsiae: Teubner, 1969.

———. *De Rerum natura*. Ed. F. Giancotti. 8°ed. Garzanti, Milano, 2012.

Luther, Martin. *Die Deutsche Bibel*. Tom. 6. Weimar: Böhlaus, 1929.

Machiavelli, Niccolò. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Ed. F. Bausi. 2 tom. Roma: Salerno, 2001

———. *Il principe.* Ed. M. Martelli. Roma: Salerno, 2006.

The Medieval Achilleid of Statius. Edited with Introduction, Variant Readings, and Glosses. Ed. Paul M. Clogan. Leiden: Brill, 1968.

Nonius Marcellus. *De compendiosa doctrina*. 3 tom. Ed. W. Lindsay. Lipsiae: Teubner, 1903.

Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine: Secundum editionem Sancti Hieronymi. Ed. I. Worsworth & H. White. Oxford: Clarendon, 1889-1919.

N&A = *Novum Testamentum Graece*. Ed. Eberhard Nestle & Kurt Aland, et al. Tr. italiana C.E.I. 27°ed. Roma: Soc. biblica britannica e forestiera, 1996.

Orphica. Ed. Godofreddus Hermannus. [riproduzione della stampa di di Fritsch, Lipsia, del

1805]. Hildeshem & N. York: Olms, 1971.

———. Tr. it. M. Tortorelli Ghidini. *I poemi orfici*. Napoli: Loffredo, 1993.^^^^

Ovidius, P. Naso. *Amores; Medicamina faciei femineae; Ars amatoria; Remedia amoris*. Ed. E.J. Kenney. 2° ed. Oxford: Clarendon, 1994.

———. *L'arte di amare*. Ed. E. Pianezzola et al. Milano: Mondadori, 1991. Lorenzo Valla.

———. *Epistulae heroidum*. Ed. H. Dörrie. Berlin & New York: De Gruyter, 1971.

~~———. *Heroides*. H. Bornecque. 2°ed. Paris: Belles lettres, 1961 (1928).~~

———. *Metamorphoses*. Ed. R.J. Tarrant. Oxonii: Clarendon, 2004.

PG = *Patrologiae cursus completus*: *Series graeca. Ed.* J.P. Migne. 161 tom. Parisiis: Migne, 1857-1866.

PL = *Patrologiae cursus completus*: *Series latina*. Ed. J.P. Migne. 221 tom. Parisiis: Migne, 1844-64.

Petrarca, Francesco. *Canzoniere*. Ed. M. Santagata. Milano: Mondadori, 1996.

Pindarus. *Nemeea carmina*. ^^^

———. *Tutte le opere*. Ed. E. Mandruzzato. Milano: Bompiani, 2010.

Plato. *Cratylus*. Ed. H.N. Fowler. Loeb CL 167, 1926.

———. *Dialoghi filosofici*. Ed. G. Cambiano. 2 tom. Torino: UTET, 1970.

———. *Dialoghi politici*. Ed. F. Adorno. 2° ed. 2 tom. Torino: UTET, 1970.

———. *Hippias minor*. Ed. G. Calogero. Firenze: Sansoni, 1938.

———. *Fedone*. Ed. e tr. it. G. Reale. 2° ed. Milano: Rusconi, 1999.

———. *Les lois*. Ed. E. de Places. Tom. 2. Paris: Belles lettres, 1951.

———. *Phaedo*. Ed. P. Vicaire. Paris: Belles lettres, 1983.

———. *Platonis opera graece et latine*. "Argumenta dialogorum".Ed. R.B. Hirschig, C.E.Ch. Schneider & J. Hunziker. Tr. lat. M. Ficino. 3 tom. Parisiis: Didot, 1856-1873.

———. *Res publica*. Ed. E. Chambry. 3 tom. Paris: Belles letters, 1982.

———. *Simposio*. Ed. e tr. it. G. Reale. 3° ed. Milano: Rusconi, 1997.

Plinius. *Naturalis historia*. Tom. 3. Ed. Rackam. 2°ed. Loeb CL 353, 1983.

Plutarcus. *Moralia*, IX liber. "Quaestiones conviviales". Ed. F.H. Sandbach. Loeb 425, 1969.

———. *Vies*. Tom. 9, "Aléxandre-César". Ed. R. Flacelière & E. Chambry. Paris: Belles lettres, 1975.

Porphyrius. *Contro i cristiani*. Ed. G. Muscolino. 2° ed. Milano: Bompiani, 2010.

———. *De philosophia ex oraculis haurienda, librorum reliquiae.* Ed. G. Wolff. Berlin: Springer, 1856.

———. *La filosofia rivelata dagli oracoli.* Ed. G. Muscolino. Milano: Bompiani, 2011.

———. *Gegen die Christen*: *15 Bücher*. Ed. A. von Harnack. Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1916.

———. *Porphyriii philosophi fragmenta*. Ed. A. Smith & D Wasserstein. Stuttgardiae & Lipsiae: Teubner, 1993.

Priscillianus. "Tractatus XI". *Quae supersunt*. Ed. G. Schepss. CSEL 18, 1889.

Propertius, Sex. *Élégies*. Ed. D. Paganelli. Paris: Belles lettres, 1929.

———. *Élégies*. Ed. S. Viarre. Paris: Belles lettres, 2005.

Prudentius Clemens, Aurelius. "Apotheosis". *Carmina*. Ed. I. Bergman. CSEL 61, 1926.

Remigius Antissiodorensis. *Enarrationum in Psalmos liber unus.* PL131.

Riccobaldus Ferrariensis. *Compendium Romanae historiae*. Ed. T. Hankey. 2 tom. Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1984

Rupertus Tuitiensis Abbas. *In sanctum Job commentarius.* PL 168.

Quintilianus, M. Fabius. *Institutionis oratoriae libri XII*. Ed. L. Radermacher. Lipsiae: Teubner, 1935.

Sallustius Crispus, C. *Conjuration de Catilina*. Ed. B. Ornstein. Paris: Belles lettres, 1924.

Seneca, L. Annaeus. "De consolatione ad Helviam". *Dialogues*. Tom. 3. Ed. R. Waltz. Paris: Belles lettres, 1923.

———. "De tranquillitate animi". *Dialogues*. Tom. 4. Ed. R. Waltz. Paris: Belles lettres, 1927.

———. *Questions naturelles*. Ed. P. Oltramare. 2 tom. Paris: Belles lettres, 1929.

———. *Tragedies*. Ed. J.G. Fitch. 2 tom. LoebCL 62, 2002-04.

~~*Tragedie*. Ed. & tr. G. Giardina. Torino: Utet, 1987.~~

Septuaginta. Ed. A. Rahlfs. 8°ed. 2 tom. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1965.

Sophocles. *Le tragedie.* Tr ital. V. Faggi. Milano: Mondadori, 2007.

Statius, P. Papinius. *Opera omnia*. Ed. J. Valpy~~. 2 tom.~~ Londini: Valpy, 1824.

———. *Thebais*. Ed. R. Lesueur. 2 tom. Paris: Belles lettres, 1990-2003.

Stesichorus. *Lyrica graeca selecta*. Ed. D.L. Page. Oxonii: Clarendon, 1968.

Suetonius Tranquillus, C. *Vies des douze Césars*. Ed. H. Ailloud. 3 tom. Paris: Belles lettres, 1932.

Die Synoptischen Evangelien : 2 . Das Matthäusevangelium. Ed. Kurt Aland, et al. Berlin & New York: De Gruyter, 1999. ***B. - M.C. C 59 28-9***^^^

Tacitus, Cornelius. *Historiarum libri*. Ed. H. Heubner. Stutgardiae: Teubner, 1978.

———. *Annales*. Ed. H. Heubner. Stutgardiae: Teubner, 1983.

Tasso, Torquato. *Aminta*. Ed. B. T. Sozzi. Padova: Liviana, 1957.

———. *Gerusalemme liberata*. Ed. L. Caretti. Torino: Einaudi, 1980.

Thomas Aquinas. *Catena aurea in quatuor evangelia*. Ed. A.Guarienti. 2 tom. Torino & Roma: Marietti, 1953.

———. *Commento all'Etica nicomachea di Aristotele*. Tr. it. L. Perotto. Bologna: ESD, 1998.

———. *Expositio super Iob ad litteram*. Romae: Sanctae Sabinae, 1965. Leonina tom. 26.

———. *Indices in Summa theologiae*. *S. Thomae Aquinatis Opera omnia*. Ed. Fratres Ordinis praedicatorum. Romae: Commissio Leoninae, 1948. Leonina tom. 16.

———. *Opera omnia*. 7 tom. Ed R. Busa. Tom. 2. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980. <p. 184-926>.

———. "La prudence". *Somme théologique*. Ed. T. Deman & J-P. Torrell. 3°ed. Paris: Cerf, 2006.

~~———. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*M. F. MoosParisiis: P. Lethielleux, 1956.~~

———. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*. 10 toms. Tr. it. L. Perotto.

Bologna: ESD, 2000-2.

———. *Sententia libri Ethicorum. S. Thomae Aquinatis Opera omnia.*Ed. Fratres Ordinis praedicatorum. 2 tom. Romae: Ad Sancae Sabinae, 1969. Leonina. Tom. 47,1-2.

———. *Somma contro i Gentili*. Tr. it. T.S. Conti. 3 tom. Bologna: ESD, 2000-1.

———. *Somma teologica*. Tr. It. 3 tom. Bologna: Studio Domenicano, 1996-7.

———. *Summa contra Gentiles.* Ed. Fratres Ordinis praedicatorum. Romae: Typis Garroni, 1918-30. Leonina tom. 13-15.

———. *Summa theologiae. S. Thomae Aquinatis Opera omnia*. Ed. Fratres Ordinis praedicatorum. Romae: Typographia polyglotta, 1888-1906. Leonina tom. 4-12.

———. *Summa theologiae*. Ed. & tr. Thomas Gilby. 61 tom. London & New York: Blackfriars 1974-80.

———. *Super Evangelium Matthaei lectura.* Ed. R. Cai. Torino & Roma: Marietti, 1951.

Tibullus, Albius. *Carmina*. Ed. G. Luck. Stutgardiae: Teubner, 1988.

———. *Elegie*. Tr. it. F. Della Corte. 2°ed. Milano: Mondadori, 1989. Lorenzo Valla.

TOB = Traduction œcuménique de la Bible. Paris: Cerf, 1972.

Tolstoj, Lev. *Guerra e pace*. Tr. E. Cadei. Milano: Mondadori, 1971.

———. *Voĭna i mir. Sobranie sochineniĭ*. Tom. 4. Ed. N. N. Akopovoĭ. Moskva: Gos. izd-vo khudozh, 1962.

Valerius Flaccus, C. *Argonautica*. Ed. e tr. Marc'Antonio Pindemonte. Venetiis: Antonelli, 1851.

———. *Argonautiques*. Ed. G. Liberman. 2 tom. Paris: Belles lettres, 1997-2003.

Varchi, Benedetto. *L'Ercolano*. Tom. 1. Milano: Soc. tip. classici italiani, 1804.

Vecellio, Tiziano. *L'epistolario.* Ed. L. Puppi. Firenze: Alinari 24ore, 2012.

Vergilius Maro, P. *Aeneis*. Ed. G.B. Conte. Berolini: De Gruyter, 2009. Teubneriana.

———. *Eneide*. Ed. E. Paratore & tr. it L. Canali. 6 tom. Milano: Mondadori, 1978-83.

———. *Géorgiques*. Ed. E. de Saint Denis. Paris: Belles lettres, 1957.

Vetus Latina: Die Reste der Altlateinischen Bibel. Freiburg im Breisgau: Herder, 1949-.***B.*** ^^^

Villani, Giovanni. *Nuova cronica.* Ed. G. Porta. 3 tom. Parma: Guanda, 1990-1.

———. *Cronica.* Ed. G. Aquilecchia. Torino: Einaudi, 1979. ***Ist ME: S. I 0010.A. 0043***

Zanobi di Strata. *I morali del pontefice S. Gregorio Magno sopra il libro di Giobbe*. 2 tom. Napoli: Giovanni di Simone, 1745.

Commenti danteschi dei secoli xiv, xv, xvi

Alighieri, Iacopo. *Chiose alla cantica dell'* Inferno. Ed. Jarro (G. Piccini). Firenze: Bemporad, 1915.

———. *Chiose all'* Inferno. Ed. S. Bellomo. Padova: Antenore, 1990. (231 p.)

Alighieri, Pietro. *Super Dantis ipsius genitoris* Comoediam *commentarium*. Ed. V. Nannucci. Florentiae: Piatti, 1845.

———. *Comentum super poema Comedie Dantis*. Ed. M. Chiamenti. Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2002.

Bambaglioli, Graziolo. *Commento all'*Inferno *di Dante*. Ed L.C. Rossi. Pisa: Scuola Normale Superiore, 1998.

Benvenutus De Rambaldis de Imola. *Comentum super Dantis Aldigherij* Comoediam. Ed J.P. Lacaita. 5 tom. Florentiae: Barbera, 1887.

Boccaccio, Giovanni. "Esposizioni sopra la *Comedia* di Dante". Ed G. Padoan. in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*. Milano: Mondadori, 1965.

da Buti, Francesco. *Commento sopra la* Divina comedia *di Dante Allighieri*. Ed C. Giannini. 3 tom. Pisa: Nistri, 1858-1862.

Castelvetro, Lodovico. *Sposizione a XXIX canti dell'*Inferno *dantesco*. Ed. G. Franciosi. Modena: Soliani, 1886.

Chiose anonime alla prima cantica della Divina commedia. Ed. F. Selmi. Torino: Stamperia reale, 1865.

Daniello, Bernardino da Lucca. *L'espositione sopra la* Comedia *di Dante*. Ed R. Hollander & J. Schnapp. Hanover – London: Dartmouth college UP, 1989.

Guido da Pisa. *Expositiones et glose super* Comediam *Dantis or Commentary on Dante's* Inferno. Ed V. Cioffari. Albany, NY: State University of New York UP, 1974.

della Lana, Iacomo. *Commento alla* Commedia. Ed. M. Volpi. 4 tom. Roma: Salerno, 2009.

Landino, Cristoforo. *Comento di Christophoro Landino fiorentino sopra la* Comedia *di Danthe Alighieri poeta fiorentino*. Venezia: Piero de Zuanne di Quarengii, 1497. [Incunabolo conservato alla Bibliothèque nationale de France]. *Gallica*. Web. Giugno 2013.

———. *Comento sopra la* Comedia. Ed P. Procaccioli. 4 tom. Roma: Salerno, 2001.

Ottimo commento della Divina commedia. Ed A. Torri. 3 tom. Pisa: Capurro, 1827-1829.

Procaccioli, Paolo, ed. *I commenti danteschi dei secoli XIV, XV e XVI*. Roma: Lexis, 1999. CD-Rom.

Vellutello, Alessandro. *La* Comedia *di Dante Alighieri con la nuova esposizione*. Ed. D. Pirovano. 3 tom. Roma: Salerno, 2006.

Letteratura

Aland, Kurt & Barbara Aland. *Il testo del Nuovo Testamento*. Tr. it. S. Timpanaro. Genova: Marietti, 1987.

Amelung, Walther. "Geryoneus". *Die Sculpturen des Vaticanischen Museum*. Tom. 2, p. 377. Berlin: In Kommission bei Georg Reimer, 1908. Berlin & N.York: Gruyter, 1995. 2 tom.

Anderson, Michael J. *The Fall of Troy in Early Greek Poetry and Art*. Oxford: Clarendon Press, 1997. ***162.2.And.Fal***^^^

Barberi-Squarotti, Giorgio. *L'artificio dell'eternità*. Verona: Fiorini, 1972.

Baschet, Jérôme. "Diavolo". *Enciclopedia dell'arte medievale*. Tom. 5, p. 644-650. Roma: Treccani, 1994.

Bateson, Gregory. "Towards a Theory of Schyzophrenia". *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: Un. Press, 1972.

Baus, Karl. "Akakios". *Lexicon für Theologie und Kirche.* Ed. J. Höfer & K. Rahner. 14 tom. Tom. 1, col. 234-5. Freiburg am Breisgau: Herder, 1957-68.

Pier Franco Beatrice. "Quosdam platonicorum libros? The Platonic Readings of Augustine in Milan in 385". *Vigiliae Christianae*, 43 (1989): p. 248-81.

Bellomo, Manlio. "Dolo. II. Diritto intermedio. Civile". *Enciclopedia del diritto*. Tom. 13, p. 725-30. 1964.

Bellomo, Saverio. *Dizionario dei commentatori danteschi: L'esegesi della* Commedia *da Jacopo Alighieri a Nidobeato*. Firenze: Olshki, 2004.

Bettini, Maurizio & Luigi Spina. *Il mito delle Sirene*.Torino: Einaudi, 2007.

Le immagini nel testo, il testo nelle immagini: Rapporti fra parola e visualità nella tradizione greco-latina. Ed. Luigi Belloni et al. Trento: Università degli studi di Trento, 2010. ***?-AmAc: 160.05.Bel.Imm.*** ^^^

Blatt, Franz. *Novum glossarium mediae latinitatis*. L. Hafniae: Munskgaard, 1957.

"Boezio". Ed. C. Leonardi (Vita), L. Minio-Paluello (Logica), U. Pizzani (*De istitutione musica*), P. Courcelle (*Consolatio Philosophiae*). *Dizionario biografico degli Italiani.* Tom. ... ^^^p. 142-165. Roma: Enc. Italiana, 1969.

Bonora, Ettore. "Canto XXVII". *Lectura Dantis scaligera: Inferno*. Ed. M. Marcazzan. Firenze: Le Monnier, 1971.

Borzi, Italo. "Guido e Bonifacio". *Verso l'ultima salute*. Milano: Rusconi, 1985.

Blackman, Deane R. & Gavin G. Betts. *Concordantia tacitea*. 2 tom. Hildesheim-Zurich-New York: Olms-Weidmann, 1986. ^^^***AmAc/Cas***

Boitani, Piero. *L'ombra di Ulisse: Figure di un mito*. Bologna: Mulino, 1992.

——— & Richard Ambrosini, ed. *Ulisse: Archeologia dell'uomo moderno*. Roma: Bulzoni, 1998.

Braun, Herbert. *πλανάω*. GLNT, tom. 10, col. 487-554. 1975.

Braun, Suzanne. "Strasburgo". *Enciclopedia dell'arte medievale*. 12 tom.^^^ Roma: Treccani, 1991-2002.

Cancelli, Filippo. "Dolo. I. Diritto romano. Penale. *Enciclopedia del diritto*. Tom. 13, p. 716-25. 1964.

Carcaterra, Antonio. *Dolus bonus/Dolus malus. Esegesi di D. 4.3.1.2-3.* Napoli: Jovene, 1970.

Carpegna Falconieri, Tommaso di. "Guido da Montefeltro". *Dizionario biografico degli italiani*. Tom. 76, p. 64-9. Roma: Enciclopedia italiana, 2012.

Chimenz, Siro A. "Il canto XXVII dell'*Inferno*". *Nuova "Lectura Dantis"*. Roma: A. Signorelli, 1958.

Consoli, Domenico. "Sedurre". ED tom. 5, p. 1050.

Corpus thomisticum. <http://www.corpusthomisticum.org>. 2013. Web.

Couturier, Guy P. "*Geremia*". NGCB.

Deferrari, Roy, M. Inviolata Barry & Martin R.P. McGuire. *A Concordance of Ovid.* Washington: Catholic University of America, 1939.

Detienne, Marcel & Jean-Pierre Vernant. Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs. Paris: Flammarion, 1974.

Dunbar, Henry. The Complete Concordance to the Odyssey of Homer. Ed. B. Marzullo. Hildesheim&New York: Olms, 1971.

ED = Enciclopedia dantesca. Ed. U. Bosco. 2°ed. 6 tom. Roma: Enciclopedia Italiana, 1984.

Freccero, John. "La danza delle stelle: *Paradiso* X". *Dante: La poetica della conversione*. Tr. it. C.

Calenda. Bologna: Mulino, 1989.

GLNT = *Grande lessico del Nuovo Testamento. Ed. G. Kittel & G. Friedrich; F. Montagnini & G. Scarpat. 16 vol. Brescia: Paideia, 1965-1992.*

Graesse, Johann G.Th., Frederick Benedict, Helmut Plechl & Sophie Ch. Plechl. *Orbis latinus*: *Lexikon lateinischer geographischer Namen des Mittelalters und der Neuzeit*. Grossausgabe. Braunschweig: Klinkhardt & Biermann, 1972.

Hofinger, Marcel. *Lexicon hesiodeum*. Leiden: Brill, 1978.

Illuminati, Carlo. "L'ombra di Agostino le tenebre giovannee". In *Il corpo del Diavolo e l'anima del cristiano*. <http://www.illuminati.it/it/bibbia-e-dante-/saggi.html>. 2002. Web.

Inglese, Giorgio. "«La mattìa da Casalodi» (*Inferno* XX, 94-96)". *Studi danteschi*, tom. 71, Firenze: Le lettere (2006): p....^^^.

Lexicon für Theologie und Kirche. Ed. J. Höfer & K. Rahner. 10 tom. Freiburg: Herder, 1957-65.

Lexicon tacitaneum. Ed. A. Gerber & A. Greef. 2 vol. Hildesheim: Olms, 1962.

LIMC = *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*. 8 tom. ("Indices" 2 tom. "Supplementum" 2 tom.). Zürich & München: Atemis, 1981-2009.

Luz, Ulrich. *Das Evangelium nach Matthaus*. Tr. En. W. Linss. *Matthew: a commentary*. 3 tom. Minneapolis: Fortress, ^^^***B***

Luzzatto, Giuseppe I. "Dolo. I. Diritto romano. Civile". *Enciclopedia del diritto*. Tom. 13, p. 712-6. 1964.

"paghìs". *Discovery Bible NT with Help*: *Bible Hub* <http://biblesuite.com/greek/3803.htm>. Web. Settembre 2013.

Manselli, Raoul. "Fotino". ED tom. 2, p. 993.

Mariani, Andrea. "dismagare". ED tom 2, p. 499-500.

Marti, Mario. *Studi su Dante*. Galatina: Congedo, 1984.

Mercuri, Roberto. *Semantica di Gerione*. Roma: Bulzoni, 1984.

Mittellateinisches Wörterbuch. Ed. O. Prinz. München: Beck, 1967.

Münscher, Karl. "astus-astutia-astutus". *Thesaurus*. Tom. 2, col. 985-8. 1900-06.

Muresu, Gabriele. "Canto XIV". *Lectura Dantis neapolitana*: Purgatorio. Ed. P. Giannantonio.

Napoli: Loffredo, 1989.

Nagysomkuti Mertse-Braun, Suzanne. "Portes et portails des églises romanes d'Alsace". Ed. R. Recht, M.R. Guild. Strasbourg: ..., 1996. ^^^***Biasa***

Nardi, Bruno. "L'amore e i medici medievali". *Studi in onore di Angelo Monteverdi*. 2 tom. Modena: Soc. tip. Modenese, 1952.

———. "Canto XI dell'*Inferno*". *Nuova "Lectura Dantis"*. 2° ed. Ed. S.A. Chimenz. Roma: A. Signorelli, 1955. Poi in *Letture dantesche*. 2° ed. Ed. G. Getto. Tom. 1. Firenze: Sansoni, 1968.

———. *Saggi e note di critica dantesca*. Milano-Napoli: Ricciardi, 1966.

Nardi, Carlo. "Sul diciannovesimo canto del *Purgatorio* in compagnia dei padri della Chiesa". *Studi danteschi* LXXI. Firenze: Le lettere (2006): p....^^^.

NGCB = *Nuovo grande commentario biblico*. Ed. R. Brown, J. Fitzmyer & R. Murphy. 2° ed. Brescia: Queriniana, 2002.

NP = *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike.* Ed. H. Cancik, H Schneider et al. 16 tom. Stuttgart & Weimar: Metzler, 1996-2003.

Padoan, Giorgio. "Sirene". ED tom. 5, p. 268-9.

———. "Giasone". ED tom. 3, p. 157-8.

Parodi, Ernesto G. *Lingua e letteratura*. 2 tom. Venezia: Pozzi, 1957.

Pagliaro, Antonino. Introduzione. *La Divina commedia nella critica*. Tom. 3. Messina – Firenze: D'Anna, 1965.

Pasquazi, Silvio. "Canto XVI". *Lectura Dantis scaligera*. Tom. 1. Firenze: Le Monnier, 1967.

Pecere, Oronzo. "laqueus". *Thesaurus*. Tom. VII, pars 2, fasc. 7, col. 961-4. 1985.

Prinz, Otto. "illecebra". *Ibidem.* Tom. VII, pars 1, fasc. 3, col. 364-6. 1936.

———. "illicio". *Ibidem*. col. 373-5.

RE = *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften*. Ersten, zweiten Reihe & Suplement. Ed. G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler & H. Gärtner. 83 tom. (Halbbänden). Stuttgart: Metzler & München: Druckenmüller, 1894-1972.

Rossi, Aldo. "Guido da Montefeltro". ED tom. 3, p. 1020-21.

Russel, Jeffrey B. *Satan: The Early Christian Tradition*. Ithaca & London: Cornell UP, 1981.

———. *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca & London: Cornell UP, 1972.

Salsano, Fernando. "Ruffiani e seduttori nell' *Inferno*". ED tom. 4, p. 1053-1055.

———. "Venedico Caccianemico e Giasone". *Personaggi della "Divina Commedia"*. Cassino: Sangermano, 1984.

Sant'Agostino. <http://www.augustinus.it/index2.htm>. 2013. Web.

Sasso, Gennaro. *"*L'*ananche* di Ulisse*". Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici*, 18 (2001): p....^^^.

Schneider, Johannes. *παγίς*. GLNT. Tom. 9, col. 663-672.

Seesemann, Heinrich. *πεῖρα*. GLNT. Tom. 9, col. 1413-1454.

Seriacopi, Massimo. "*Inferno* XXVII. Guido da Montefeltro e Bonifacio VIII: La limitazione dell'intelletto e il sovvertimento delle regole". *Studi danteschi*, LXXVI (2011): p. 1-25.

Taylor, Alfred Edward. *Platone. L'uomo e l'opera*. Tr. it. M. Corsi. Firenze: Nuova Italia, 1968. [*Plato the Man and his Work*. 6° ed. London: Methuen, 1949.

Terracini, Benvenuto. "Canto XXVII". In *Letture dantesche: Inferno*. Ed. G. Getto. Firenze: Sansoni, 1968.

ThWNT = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Ed. G. Kittel & G. Friedrich. 10 tom. Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1979.

Torraca, Francesco. "Il sanguinoso mucchio". *Studi danteschi*. Napoli: ..., 1912.

Vanossi, Luigi. "Giasone" [nel *Fiore*]. ED tom. 3, p. 158.

Visser, Edzard. "Odysseus". NP. Tom. 8, col. 1110-15.

Wheeler, Everett L. *Stratagem and the Vocabulary of Military Trickery*. Leiden: Brill, 1988.

Würst, Ernst. "Odysseus". P&W tom. 17,2, col. 1905-96, 1937.

Zerwick, Max. *Analysis philologica Novi testamenti greci*. 4°ed. Romae: Sumptibus Pontifici Instituti biblici, 1984.

Dizionari – Lexica

Battaglia, Salvatore & Giorgio Bàrberi Squarotti. *Grande dizionario della lingua italiana*. 21 tom. Torino: UTET, 1961-2002. [Etimi: Lorenzo Massobrio].

Battisti, Carlo & Giovanni Alessio. *Dizionario etimologico italiano*. 5 tom. Firenze: Barbèra, 1975.

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue greque*. 2 tom. Paris: Klinksieck, 1968.

Enciclopedia del diritto. Milano: Giuffrè, 1958-2002.

Ernout, Alfred & Antoine Meillet. *Dictionnaire étimologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1985.

Forcellini, Egidio, et al. *Lexicon totius latinitatis*. 6 tom. Patavii: typis Seminarii, 1844-1920.

Georges&Calonghi = Karl E. George & Ferruccio Calonghi. *Dizionario enciclopedico Latino-Italiano*. 4°ed. Torino: Rosenberg&Sellier, 2002.

Lewis = Ethan A. Andrews, Charlton T. Lewis & Charles Short. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon, 1879 (Impression 1993). *Perseus*. <http://urlin.it/3b8ef>. Web.

Liddell = H.G. Liddell, R. Scott & H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1925-1940.

OLD = *Oxford Latin Dictionary*. Ed. P.G.W. Glare. Oxford: Clarendon, 1968-1982.

Rocci, Lorenzo. *Vocabolario Greco-Italiano*. 34°ed. Roma: Dante Alighieri, 1990.

Stephanus, Henricus = Henri Estienne, *et al.*. *Thesaurus Graecae linguae*. 8 tom. Parisiis: Didot, (1°, 1572) 1831-65.

Kendall, Robert & James Strong. *The New Strong's Expanded Dictionary of Bible Words*. Nashville TN: T. Nelson, 2001.

Thesaurus = *Thesaurus linguae latinae*. 10 tom. [a-pulso]. Leipzig & Stuttgart: Teubner, 1900-[A vol. 10,2, fasc. 12 – München; Leipzig: Saur. A vol. 10,2, fasc. 16 – Berlin: De Gruyter].

Il vocabolario Treccani. 2°ed. 5 tom. Roma: Enc. It., 1997.

Vocabolario degli accademici della Crusca. 4°ed. 6 tom. Firenze, 1729-1738.

———. 5°ed. 11 tom. [a-ozono]. Firenze: Le Monnier, 1863-.

Walde, Alois & J.B. Hofmann. *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. 2 tom. Heidelberg: Winter, 1938.